

“马克思主义行”与马克思主义中国化的根本经验

李 捷

【摘要】中国共产党有许多其他政党所不具备的优势。但归根到底，中国共产党的最大优势，莫过于始终坚持马克思主义真理。没有中国共产党对马克思主义矢志不渝的执着与坚持，就没有中国共产党在百年间开辟的伟大道路、创造的伟大事业、取得的伟大成就，就没有中国共产党的伟大、光荣、正确。这是理解“中国共产党为什么能，中国特色社会主义为什么好，归根到底是因为马克思主义行”这个论断的一把钥匙。“马克思主义行”，不是一个自然而然的过程。它包含着两个方面的规定性。一方面，马克思主义是真理，这是“行”的前提条件；另一方面，这一真理思想伟力在中华大地的实现，还需要中国共产党人独立自主地去创造，这是“行”的关键所在。只有把这两方面的规定性融合在一起，才可以彰显“马克思主义行”。由这两个规定性，决定了彰显“马克思主义行”的根本之道，只能是坚持把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合。这是从中国共产党百年理论探索史中得出的最高结论。其中，马克思主义基本原理同中国实际相结合是基础、是关键，决定着马克思主义中国化的基本问题、根本方向和历史方位；马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合，是前一个结合在文化层面的延伸、发展与深化，决定着马克思主义中国化深入人心、掌握群众、影响社会的程度，决定着马克思主义深刻改变中国命运、改变民族面貌的程度，同时又为在实践中充分发挥马克思主义思想伟力提供着深厚的、源源不断的文化支撑。马克思主义中国化的历史充分证明，一个没有高度理论自觉和理论自信的政党，是不可能站在时代前列，引领和推动社会历史发展的；一个没有高度文化自觉和文化自信的政党，是不可能站在文明制高点，引领和推动人类文明发展的。这既是“马克思主义行”的成功密码，也是“中国共产党能”的奥秘所在。

【关键词】马克思主义中国化；“两个结合”；理论自信；文化自信；普遍性；特殊性

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2021）05-0001-08

作者简介：李 捷，（北京 100732）中国史学会会长，（湘潭 411105）湘潭大学毛泽东思想研究中心暨马克思主义学院特聘教授，求是杂志社原社长。

习近平总书记在庆祝中国共产党成立 100 周年大会上的讲话中指出：“中国共产党为什么能，中国特色社会主义为什么好，归根到底是因为马克思主义行！”^① 这是一个句句千钧的郑重历史结论。

一、“归根到底是因为马克思主义行”

中国共产党有许多其他政党所不具备的优势，如政治优势、组织优势、宣传优势、纪律优势、制度优势等；有许多其他政党所不具备的光荣传统和优良作风，如密切联系群众的作风、脚踏实地不尚空谈的作风、艰苦奋斗甘于奉献的作风、勇于自我革命和批评与自我批评的光荣传统等。但归根到底，中国共产党的最大优势莫过于始终坚持马克思主义真理。可以说，没有中国共产党对马克思主义矢志不渝的执着与坚持，就没有中国共产党在百年间开辟的伟大道路、创造的伟大事业、取得的伟大

^① 习近平：《在庆祝中国共产党成立 100 周年大会上的讲话》，《人民日报》2021 年 7 月 2 日。

成就，就没有中国共产党的伟大、光荣、正确。

中国特色社会主义道路、理论体系、制度、文化，是中国共产党百年奋斗全部成就的结晶，值得倍加珍惜、爱护，不断坚持、捍卫、发展。中国特色社会主义根植于中华沃土之中，符合人民根本利益和对美好幸福生活的期盼，符合中国国情，符合历史发展方向，具有许多道路优势、理论优势、制度优势、文化优势。但归根到底，中国共产党开辟中国特色社会主义道路、创立中国特色社会主义理论体系、建立中国特色社会主义制度、发展中国特色社会主义文化，是因为坚持和运用马克思主义基本原理。正如习近平总书记所指出的：“中国特色社会主义是社会主义而不是其他什么主义，科学社会主义基本原则不能丢，丢了就不是社会主义。我们党始终强调，中国特色社会主义，既坚持了科学社会主义基本原则，又根据时代条件赋予其鲜明的中国特色。换言之，中国特色社会主义是社会主义，不是别的什么主义。一个国家实行什么样的主义，关键要看这个主义能否解决这个国家面临的历史性课题。”“中国特色社会主义，是科学社会主义理论逻辑和中国社会发展历史逻辑的辩证统一，是根植于中国大地、反映中国人民意愿、适应中国和时代发展进步要求的科学社会主义，是全面建成小康社会、加快推进社会主义现代化、实现中华民族伟大复兴的必由之路。”^① 所以，中国共产党为什么能，中国特色社会主义为什么好，归根到底是因为马克思主义行。

如果把这个结论放到中国共产党百年奋斗历程中去考察就会发现，这里所说的“马克思主义行”并不是说中国共产党一经成立，把马克思主义作为自己的根本指导思想，这个马克思主义就自然而然地“行”；更不是说中国共产党把马克思主义作为自己的指导思想之后，就不需要自己的理论创新、理论创造。

历史并非这样简单。中国革命的胜利、中国特色社会主义的成功开创，雄辩地证明“马克思主义行”，包含着两个方面的规定性，一方面马克思主义是真理，另一方面这一真理思想伟力在中华大地的实现，还需要中国共产党人独立自主地去创造。只有把这两方面的规定性融合在一起，我们才可以说“马克思主义行”，才可以彰显“马克思主义行”。

事实证明，自中国共产党诞生之日起，始终有一个什么是马克思主义、怎样对待马克思主义的问题。正确的态度是：第一，认识和对待马克思主义，不能照搬，照搬只会导致教条主义；第二，认识和对待马克思主义，不能固守，固守只会导致思想僵化；第三，认识和对待马克思主义，必须大力推动本土化，使其同中国实际相结合、同中华优秀传统文化相结合；第四，认识和对待马克思主义，必须大力推进思想武装，使思想伟力转化为亿万人民群众的实践伟力。解决以上四个问题的唯一有效途径，就是不断推进马克思主义中国化、时代化、大众化。这本身就是一个对马克思主义创新创造的过程。没有这个过程，就不可能做到始终坚持马克思主义为指导。

二、“两个结合”是彰显“马克思主义行”的根本之道

习近平总书记在庆祝中国共产党成立100周年大会上的讲话中指出：“坚持把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合，用马克思主义观察时代、把握时代、引领时代，继续发展当代中国马克思主义、21世纪马克思主义！”^② 这是站在历史与未来的契合点上，从中国共产党的百年奋斗中看清楚过去我们为什么能够成功、弄明白未来我们怎样才能继续成功的宏大视角，揭示出“马克思主义行”的根本规律。

这是从中国共产党百年理论探索史中得出的最高结论。

1840年鸦片战争以后，中国逐步成为半殖民地半封建社会，国家蒙辱，人民蒙难，文明蒙尘，中华民族遭受前所未有的劫难。从那时起，实现中华民族伟大复兴就成为中国人民和中华民族最伟大的梦想。为了实现这一梦想，无数仁人志士苦苦探求，一切主义都试过了，一切方案都用过了，却始

① 习近平：《关于坚持和发展中国特色社会主义的几个问题》，《求是》2019年第7期。

② 习近平：《在庆祝中国共产党成立100周年大会上的讲话》，《人民日报》2021年7月2日。

终未能改变国家、人民、民族的悲惨命运。俄国十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义。在近代中国最危急的时刻，在先进的中国人寻求救国救民真理到了“山穷水复疑无路”的时刻，中国共产党人找到了马克思列宁主义，使中华民族伟大复兴呈现“柳暗花明又一村”的光明前景。这是中国共产党以马克思列宁主义为指导、推进马克思主义中国化的历史原点和逻辑起点。

毛泽东思想的形成并确立为全党的指导思想，创造了新民主主义革命的伟大成就，创造了社会主义革命和建设的伟大成就，这是党的理论百年探索的第一个重大成果，为马克思主义中国化开辟了正确道路，也为实现中华民族伟大复兴创造了根本社会条件、奠定了根本政治前提和制度基础。在创立毛泽东思想的过程中，面临的最大问题和最大困难就是要在一个农民占主体的东方大国进行无产阶级及其政党领导的反帝反封建民主革命，消灭在中国延续几千年的封建剥削压迫制度，并领导这场革命稳步地走上社会主义道路，确立社会主义基本制度，推进社会主义建设。这是前无古人的伟大创举。这一历史性难题，马克思主义的创始人马克思、恩格斯都没有遇到过。列宁在领导俄国十月革命取得胜利后，面对亚洲风起云涌的民族独立和民族解放运动，提出了殖民地国家民族独立和民族解放理论，并指导共产国际对包括中国在内的广大东方国家给予积极指导。这对中国共产党的创建，对中国共产党早期理论探索，起了十分重要的推动作用。但在列宁逝世后不久，那种把马克思列宁主义教条化、把苏联经验和共产国际指示神圣化的错误倾向，逐渐影响到中国共产党内，给大革命后期到遵义会议之前中国共产党的理论探索带来了严重损害。正如第二个历史决议所指出的：“主要在本世纪二十年代后期和三十年代前期在国际共产主义运动中和我们党内盛行的把马克思主义教条化、把共产国际决议和苏联经验神圣化的错误倾向，曾使中国革命几乎陷于绝境。毛泽东思想是在同这种错误倾向作斗争并深刻总结这方面的历史经验的过程中逐渐形成和发展起来的。”^①

从党的十一届三中全会开始，邓小平理论的创立，中国特色社会主义理论体系的形成与接续发展，成为党的理论百年探索的第二个标志性成果。当时面临的历史性课题在于，既要从根本上纠正长期以来“左”倾指导思想错误，又要从根本上破除对苏联社会主义建设模式的迷信，破除传统社会主义观念的束缚，开辟在中国这样的经济文化落后的东方大国进行社会主义建设、实现社会主义现代化的正确道路。这同样是前无古人的伟大探索、伟大创造。正如习近平总书记所指出的：“改革开放是我们党的一次伟大觉醒，正是这个伟大觉醒孕育了我们党从理论到实践的伟大创造。改革开放是中国人民和中华民族发展史上一次伟大革命，正是这个伟大革命推动了中国特色社会主义事业的伟大飞跃！”^②在改革开放伟大社会改革推动下，实现了从高度集中的计划经济体制到充满活力的社会主义市场经济体制、从封闭半封闭到全方位开放的历史性转变，实现了从生产力相对落后的状况到经济总量跃居世界第二的历史性突破，实现了人民生活从温饱不足到总体小康、奔向全面小康的历史性跨越，为实现中华民族伟大复兴提供了充满新的活力的体制保证和快速发展的物质条件。从此，“中国特色社会主义”和“改革开放”成为时代靓丽的主题词，中国特色社会主义道路、中国特色社会主义理论体系、中国特色社会主义制度，成为改革开放和社会主义现代化建设伟大成就的集中体现。

1997年邓小平逝世后，中国特色社会主义理论体系继续沿着邓小平理论开辟的道路创新发展。在世纪之交，正是对什么是社会主义、怎样建设社会主义的科学解答和重大理论创新，推动着对改革开放和社会主义市场经济条件下建设什么样的党、怎样建设党的认识深化。这也是党的理论探索必须回答的重大问题。以江泽民同志为主要代表的中国共产党人，根据20世纪和21世纪之交世情、国情、党情的深刻变化，适时提出治国必先治党、治党务必从严，明确要努力解决“提高领导水平和执政水平、增强拒腐防变和抵御风险的能力”两大历史性课题，并在党的十五大明确新时期党的建设新的伟大工程的总目标。在此基础上，又系统总结治党治国新的宝贵经验，创立“三个代表”重要思想。“三个代表”重要思想强调，中国共产党始终代表中国先进生产力的发展要求，代表中国先进文化的前进方向，代表中国最广大人民的根本利益，在对什么是社会主义、怎样建设社会主义和建

^① 《三中全会以来重要文献选编》（下），北京：中央文献出版社，2011年，第156页。

^② 习近平：《在庆祝改革开放40周年大会上的讲话》，《人民日报》2018年12月19日。

设什么样的党、怎样建设党的一系列认识上,实现了对马克思列宁主义、毛泽东思想、邓小平理论的既一脉相承又与时俱进,把对共产党执政规律、社会主义建设规律、人类社会发展规律的认识推向一个新境界。

进入21世纪后,特别是在党的十六大开启全面建设小康社会新征程后,经济与社会发展不平衡问题、城乡发展不平衡问题、沿海与内地区域发展不平衡问题、生态资源对发展的硬约束问题日益凸显。实现什么样的发展、怎样发展的问题,又成为坚持和发展中国特色社会主义必须着力解决的突出问题。以胡锦涛同志为主要代表的中国共产党人,及时提出科学发展观,实现了党的指导思想上一次一脉相承和与时俱进,使我们对共产党执政规律、社会主义建设规律、人类社会发展规律的认识达到一个新水平。

以党的十八大为标志,随着中国特色社会主义进入新时代,中华民族伟大复兴从站起来、富起来迎来强起来的新飞跃,党的理论创新发展和马克思主义中国化也进入一个新的发展阶段,其标志性成果就是习近平新时代中国特色社会主义思想的创立。新时代的一个突出特点,就是时代发展与思想引领相互促进、交相辉映。这是一个需要理论而且一定能够产生理论的时代,也是一个能够展现思想伟力而且迫切需要以理论创造、理论引领打开新局面的时代。正是在奋力开创中国特色社会主义新时代的进程中,习近平新时代中国特色社会主义思想应运而生。同时,正因为有习近平新时代中国特色社会主义思想为指导,以习近平同志为核心的党中央团结带领全党、全军和全国各族人民,统揽伟大斗争、伟大工程、伟大事业、伟大梦想,推动中国特色社会主义进入了新时代。党的十八大以来,以习近平同志为核心的党中央坚持和加强党的全面领导,统筹推进“五位一体”总体布局、协调推进“四个全面”战略布局,坚持和完善中国特色社会主义制度、推进国家治理体系和治理能力现代化,坚持依规治党、形成比较完善的党内法规体系,战胜一系列重大风险挑战,党和国家事业取得历史性成就、发生历史性变革,实现了第一个百年奋斗目标,在中华大地上全面建成了小康社会,历史性地解决了绝对贫困问题,创造了新时代中国特色社会主义的伟大成就,正在意气风发向着全面建成社会主义现代化强国的第二个百年奋斗目标迈进,为实现中华民族伟大复兴提供了更完善的制度保证、更坚实的物质基础、更主动的精神力量。

通过简要回顾中国共产党百年理论探索史可以清晰地看到,始终坚持以马克思主义为指导,始终坚持把马克思主义基本原理同中国实际相结合,不断推进党的指导思想的与时俱进,不断推进理论创新和理论创造,这是马克思主义中国化的主要线索、主导方面和决定因素。

马克思主义中国化进程还有另一个重要方面,这就是马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合。

近代以来,造成中华民族沉沦的原因,不仅是社会制度的落伍,还包括精神文化的落伍。中华民族伟大复兴的实现,也包括实现民族文化自觉、自信。中国共产党自成立之日起,既把中华民族复兴使命担在肩上,也在实现民族文化复兴的进程中表现出自身日益强烈的文化自觉,在百年历程中将文化自觉深深地镌刻在中国共产党的精神世界之中。

中国共产党的成立,就是由五四新文化运动推动马克思主义同中国工人运动相结合的结果。中国共产党自诞生之日起,就既以打破一个旧世界、建立一个新世界的革命者的姿态屹立于世,又以中华民族优秀传统文化、优秀文化的最好继承者的姿态屹立于世。马克思主义中国化的过程,既是马克思主义基本原理同中国具体实际相结合的过程,也是同中华优秀传统文化相结合的过程。在这一过程中,思想引领、文化传承、文化创新、文明发展交相辉映,推动民族的科学的大众的先进文化的培育与发展。毛泽东在向全党提出“马克思主义的中国化”的同时,也向全党发出号召——“从孔夫子到孙中山,我们应当给以总结,承继这一份珍贵的遗产”^①,将中国共产党的文化自觉推进到一个新高度。在新中国成立前夕,毛泽东庄严宣告:“随着经济建设的高潮的到来,不可避免地将要出现一个文化

^① 《毛泽东选集》第2卷,北京:人民出版社,1991年,第534页。

建设的高潮。中国人被人认为不文明的时代已经过去了，我们将以一个具有高度文化的民族出现于世界。”^① 从此，进入中国共产党以高度文化自觉推动社会主义文化建设的历史新时期。

党的十一届三中全会后，中国共产党的文化自觉发展到一个新阶段，其标志就是社会主义精神文明的提出和中国特色社会主义文化纲领的形成。邓小平提出：“我们要在建设高度物质文明的同时，提高全民族的科学文化水平，发展高尚的丰富多彩的文化生活，建设高度的社会主义精神文明。”^② 党的十五大报告提出：“建设有中国特色社会主义的文化，就是以马克思主义为指导，以培育有理想、有道德、有文化、有纪律的公民为目标，发展面向现代化、面向世界、面向未来的，民族的科学的大众的社会主义文化。”^③

中国特色社会主义进入新时代后，中国特色社会主义文化建设和改革同党和国家各方面事业一样，取得历史性成就，发生历史性变革，中国共产党的文化自觉开创新境界。其标志就是文化自信的提出，并同中国特色社会主义道路自信、理论自信、制度自信一起成为“四个自信”，成为中华民族伟大复兴真正从站起来、富起来到开始强起来的一个极其重要的新时代标志。正如习近平总书记指出的：“文化自信，是更基础、更广泛、更深厚的自信。在5000多年文明发展中孕育的中华优秀传统文化，在党和人民伟大斗争中孕育的革命文化和社会主义先进文化，积淀着中华民族最深层的精神追求，代表着中华民族独特的精神标识。我们要弘扬社会主义核心价值观，弘扬以爱国主义为核心的民族精神和以改革创新为核心的时代精神，不断增强全党全国各族人民的精神力量。”^④ 中国共产党走过增强文化自觉、创造先进文化的百年历程，终于迎来文化自信的新时代。

在中国共产党的文化自觉创新发展上，党的十九大是一个重要的里程碑。对于中华文化创新发展的“根”和“源”，党的十九大报告指出：“中国特色社会主义文化，源自于中华民族五千多年文明历史所孕育的中华优秀传统文化，熔铸于党领导人民在革命、建设、改革中创造的革命文化和社会主义先进文化，植根于中国特色社会主义伟大实践。”^⑤ 在对中华优秀传统文化的批判继承上，党的十九大报告提出，要推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展，不断铸就中华文化新辉煌。在正确处理马克思主义指导与中外文化的关系上，党的十九大报告提出“发展中国特色社会主义文化，就是以马克思主义为指导，坚守中华文化立场，立足当代中国现实，结合当今时代条件，发展面向现代化、面向世界、面向未来的，民族的科学的大众的社会主义文化”，要“不忘本来、吸收外来、面向未来”。这些带有原创性的重大理论观点和重大理论论断，表明中国共产党在对当代中华文化发展方向的认识上，已经在文化自觉的基础上进入到文化自信的新境界，为扎实推进社会主义文化强国战略指明了方向。

如今，中国共产党团结带领中国各族人民长期奋斗，创造了世所罕见的经济快速发展奇迹和社会长期稳定奇迹。在中华大地上全面建成小康社会，中国人民历史性地告别绝对贫困，中国经济实现从高速增长向高质量发展的历史性转变，实现了社会主义现代化进程中新的历史性跨越，全面建设社会主义现代化国家新征程已经开启，正在加快构建以国内大循环为主体、国内国际双循环相互促进的新发展格局。在这一进程中，以习近平同志为核心的党中央推动物质文明、政治文明、精神文明、社会文明、生态文明协调发展，在创造中国式现代化新道路的同时，创造出人类文明新形态。

文化自信，是更基础、更广泛、更深厚的自信。文化自信的实现，靠的是把马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合，靠的是以马克思主义为指导不断实现中华优秀传统文化的创造性转化、创新性发展。习近平总书记指出：“站立在九百六十万平方公里的广袤土地上，吸吮着五千多年中华民族漫长奋斗积累的文化养分，拥有十三亿多中国人民聚合的磅礴之力，我们走中国特色社会主义

① 《毛泽东文集》第5卷，北京：人民出版社，1996年，第345页。

② 《邓小平文选》第2卷，北京：人民出版社，1994年，第208页。

③ 《十五大以来重要文献选编》（上），北京：人民出版社，2002年，第19页。

④ 习近平：《在庆祝中国共产党成立95周年大会上的讲话》，《求是》2021年第8期。

⑤ 习近平：《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》，《人民日报》2017年10月28日。

道路，具有无比广阔的时代舞台，具有无比深厚的历史底蕴，具有无比强大的前进定力。”^①

马克思主义中国化的进程，就是把马克思主义基本原理同中国实际相结合、同中华优秀传统文化相结合的进程。对于马克思主义中国化来说，对于党的指导思想与时俱进、创新发展来说，这“两个相结合”缺一不可，相互作用，相互推动，相互补充，共同彰显着马克思主义的强大生命力。其中，马克思主义基本原理同中国实际相结合是基础、是关键，决定着马克思主义中国化的基本问题、根本方向和历史方位；马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合，是前一个结合在文化层面的延伸、发展与深化，决定着马克思主义中国化深入人心、掌握群众、影响社会的程度，决定着马克思主义深刻改变中国命运、改变民族面貌的程度，同时又为在实践中充分发挥马克思主义思想伟力提供着深厚的、源源不断的文化支撑。

中国共产党的奋斗史、探索史，马克思主义中国化的历史都充分证明，一个没有高度理论自觉和理论自信的政党，是不可能站在时代前列，引领和推动社会历史发展的；一个没有高度文化自觉和文化自信的政党，是不可能站在文明制高点、引领和推动人类文明发展的。中国共产党创造的马克思主义基本原理同中国实际相结合正确道路，不断推动理论传承、理论创新和理论创造，彰显出理论自觉和理论自信；中国共产党创造的马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合正确道路，不断推动文化传承、文化创新和文化创造，彰显出文化自觉和文化自信。正因为有了这“两个结合”，中国共产党才能在百年历程中不断创造人类发展奇迹，成为充满理论自觉和理论自信、文化自觉和文化自信的马克思主义先进政党，才能从开始屹立于世界民族之林、大踏步赶上时代到引领时代发展潮流，带领中华民族迎来从站起来、富起来到强起来的伟大历史飞跃。这既是“马克思主义行”的成功密码，也是“中国共产党能”的奥秘所在。

三、“马克思主义行”的关键在于普遍性与特殊性的结合

在马克思主义基本原理同中国实际相结合、同中华优秀传统文化相结合进程中，始终有一个如何正确处理普遍性与特殊性的关系问题。

毛泽东同志在《矛盾论》中，通过阐述矛盾普遍性与矛盾特殊性关系，为马克思主义中国化开辟了正确的思想通道。他深刻地指出：“固然，如果不认识矛盾的普遍性，就无从发现事物运动发展的普遍的原因或普遍的根据；但是，如果不研究矛盾的特殊性，就无从确定一事物不同于他事物的特殊的本质，就无从发现事物运动发展的特殊的原因，或特殊的根据，也就无从辨别事物，无从区分科学研究的领域。”^②他还深刻地指出：人对客观规律的认识，存在着一个紧密联系的过程。“一个是由特殊到一般，一个是由一般到特殊。人类的认识总是这样循环往复地进行的，而每一次的循环（只要是严格地按照科学的方法）都可能使人类的认识提高一步，使人类的认识不断地深化。”^③正是在这个意义上，毛泽东对教条主义者提出了严厉的批评：“我们的教条主义者是懒汉，他们拒绝对于具体事物做任何艰苦的研究工作，他们把一般真理看成是凭空出现的东西，把它变成人们所不能够捉摸的纯粹抽象的公式，完全否认了并且颠倒了这个人类认识真理的正常秩序。他们也不懂得人类认识的两个过程的互相联结——由特殊到一般，又由一般到特殊，他们完全不懂得马克思主义的认识论。”^④

由此确立了一个重要原则，把马克思主义基本原理同中国实际相结合、同中华优秀传统文化相结合，应当首先从中国的具体情况入手，从对特殊性的把握上升到对规律性的认识，不断实现由特殊到一般、又由一般到特殊这两个认识和发展真理过程的良性互动。可以说，《实践论》所确立的实践第

① 习近平：《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》，《人民日报》2017年10月28日。

② 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第309页。

③ 同上，第310页。

④ 同上，第310页。

一的原则，为一切从实际出发、实事求是思想路线奠定了认识论基础；《矛盾论》所确立的首先从矛盾特殊性入手的原则，又为一切从实际出发、实事求是思想路线奠定了方法论基础。

毛泽东思想所开创的中国革命正确道路，相对于马克思、恩格斯所探究的无产阶级革命来说，具有特殊性。因为这种无产阶级革命，发生在资本主义相对发达的西方国家，是资本主义社会矛盾不可克服的产物。中国革命道路，相对于列宁所领导的俄国十月革命来说，也有很大的特殊性。因为这种无产阶级革命，尽管同马克思、恩格斯所设想的无产阶级革命有很大的不同，是发生在资本主义相对落后、统治力量相对薄弱的沙皇俄国，但也是资本主义社会矛盾不可调和的产物。但是，如果换个角度观察问题，情况就有很大的不同。这是因为，人类进入20世纪之后，资本主义世界爆发了两次世界大战，一方面把资本主义制度不可克服的固有矛盾暴露得充分无疑，另一方面又激化了帝国主义宗主国同殖民地半殖民地国家的民族矛盾，其结果促成了广大亚非拉国家民族民主革命风起云涌，促成了殖民体系的土崩瓦解。在这一背景下，中国革命作为世界民族民主革命的重要组成部分，又具有普遍性意义。正因为如此，中国革命胜利、中华人民共和国成立，极大地鼓舞了正在争取民族独立、人民解放的广大亚非拉国家，也为这些国家走上独立自主发展道路树立了榜样。

邓小平理论所开创的改革开放成功道路，也是如此。一方面，它具有特殊性。这就是邓小平在党的十二大开幕词中说的：“把马克思主义的普遍真理同我国的具体实际结合起来，走自己的道路，建设有中国特色的社会主义，这就是我们总结长期历史经验得出的基本结论。”^①“马克思主义必须是同中国实际相结合的马克思主义，社会主义必须是切合中国实际的有中国特色的社会主义。”^②另一方面，它又具有普遍意义。就坚定不移实行改革开放基本国策来说，苏联和东欧各国实行改革比中国早，基础也比中国好，积累的经验一度比中国丰富，但始终没能在理论上和实践上找到一条成功之路，最终由于党内高层在政治方向上出了问题而走上不归之路。中国则从基本国情出发，提出社会主义初级阶段理论，制定了“一个中心、两个基本点”的基本路线，根绝了超越阶段的错误；继而实行农村改革、国企改革、教育改革、科技改革、流通领域改革等全方位改革，实行设立经济特区、沿海沿边沿江全方位对外开放，作出建立社会主义市场经济历史性决策，最终冲破高度集中的计划经济体制的严重束缚，冲破传统社会主义观念长期束缚，使中国特色社会主义走上了“海阔凭鱼跃、天高任鸟飞”的光明大道。正因为如此，在苏联解体、东欧剧变后，社会主义中国才能在世界社会主义进入低潮中巍然屹立，战胜来自各方面的风险挑战，开创、坚持、捍卫、发展中国特色社会主义。今天，我们完全有理由说，中国特色社会主义拯救了世界社会主义，在世界风云变幻中彰显了科学社会主义无比旺盛的生命力。

在习近平新时代中国特色社会主义思想指引下奋力开创的中国特色社会主义新时代，同样是普遍性与特殊性的高度统一。习近平新时代中国特色社会主义思想首先是在回答新时代提出的“中国之问”中创立的，是源于新时代、属于新时代、开创新时代、引领新时代的唯一科学的理论。党的十八大以来，中国处于近代以来最好的发展时期，发展站到了新的历史起点上，社会生产力水平总体上显著提高，具备过去难以想象的良好发展条件，与此同时也进入了社会主要矛盾的转换期、深化改革的攻坚期、各种矛盾的凸显期。以习近平同志为核心的党中央，以巨大的政治勇气和强烈的责任担当，提出一系列新理念新思想新战略，出台一系列重大方针政策，推出一系列重大举措，推进一系列重大工作，消除了党和国家内部存在的严重隐患，实现了管党治党从宽松软到严紧硬的深刻转变，解决了许多长期想解决而没有解决的难题，办成了许多过去想办而没有办成的大事，推动党和国家事业取得历史性成就、发生历史性变革。习近平新时代中国特色社会主义思想，正是在中华民族迎来从站起来、富起来到强起来的伟大飞跃中创立并不断丰富发展的，是在不断推进党的自我革命，实现党自我净化、自我完善、自我革新、自我提高的过程中创立并不断丰富发展的。在解决中国问题的同时，习近平新时代中国特色社会主义思想也科学回答了“世界之问”，使中国由大踏步跟上时代迅速变为

① 《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第3页。

② 同上，第63页。

引领时代潮流，彰显了中国方案、中国智慧的普遍意义。当今世界正在经历百年未有之大变局。“世界怎么了”“应该怎么办”成为国际社会普遍关注、亟待解答的重大问题。在这种大发展大变革大调整的背景下，以习近平同志为核心的党中央为解决世界经济、国际安全、全球治理等一系列重大问题提供了新的方向、新的方案、新的选择，中国发展理念、发展道路、发展模式的影响力、吸引力显著增强，中国日益发挥着世界和平建设者、全球发展贡献者、国际秩序维护者的重要作用。习近平新时代中国特色社会主义思想，正是在把握世界发展大势、应对全球共同挑战、维护人类共同利益的过程中创立并不断丰富发展的。新时代中国的成功，以不可辩驳的事实彰显了科学社会主义的鲜活生命力，使世界上正视和相信马克思主义和社会主义的人多了起来，使世界范围内两种意识形态、两种社会制度的历史演进及其较量，发生了有利于马克思主义、社会主义的深刻转变。习近平新时代中国特色社会主义思想，正是在对科学社会主义理论与实践的深邃思考、深刻总结中，对坚持和发展中国特色社会主义的不懈探索、砥砺前行中创立并不断丰富发展的。在决胜全面建成小康社会与开启全面建设社会主义现代化国家新征程的历史交汇期，以习近平同志为核心的党中央把握新发展阶段，贯彻新发展理念，构建新发展格局，推动物质文明、政治文明、精神文明、社会文明、生态文明协调发展，创造了中国式现代化新道路，创造了人类文明新形态，使中国特色社会主义的普遍意义进一步彰显。正是由于习近平新时代中国特色社会主义思想具有以上鲜明的普遍性与特殊性高度统一、融为一体的特点，在中华沃土上对马克思主义基本原理作出了许多原创性贡献，因此当之无愧地成为当代中国马克思主义、21 世纪马克思主义。

综上所述，在推进马克思主义中国化进程中，在彰显马克思主义思想伟力的进程中，把握好、处理好普遍性与特殊性的关系尤为重要。这是因为，中国共产党在实现中华民族伟大复兴的奋斗历程中，开辟的伟大道路、创造的伟大事业、取得的伟大成就，团结带领中国人民进行的一切奋斗、一切牺牲、一切创造，都是前无古人的，也是无法从任何书本上寻找到现成答案的。这就要求中国共产党人辩证地处理好普遍性与特殊性的关系。马克思列宁主义、毛泽东思想一定不能丢，丢了就丧失根本。同时一定要以我国改革开放和现代化建设的实际问题、以我们正在做的事情为中心，着眼于马克思主义理论的运用，着眼于对实际问题的理论思考，着眼于新的实践和新的发展。离开本国实际和时代发展来谈马克思主义，没有意义。静止地孤立地研究马克思主义，把马克思主义同它在现实生活中的生动发展割裂开来、对立起来，没有出路。这是始终保持“马克思主义行”的中国经验。

马克思主义深刻改变了中国，中国也极大丰富了马克思主义。如果说中国共产党一百年前开始肩负起为人民谋幸福、为民族谋复兴的初心使命之时所遇到的问题，大体上还是马克思列宁主义所指导回答的同时代问题的话，那么当代中国所遇到的问题远远超出了那个时代，需要用更大的理论勇气和理论自信，以马克思列宁主义为指导来独立自主地寻找解决问题的答案。因此，“走自己的路，是党的全部理论和实践立足点，更是党百年奋斗得出的历史结论”^①。

(责任编辑 司 维)

^① 习近平：《在庆祝中国共产党成立 100 周年大会上的讲话》，《人民日报》2021 年 7 月 2 日。

论马克思对启蒙道德的突破与超越

黄学胜

【摘要】 目前对马克思道德思想的研究还须深入阐发马克思与启蒙道德的思想关系；由启蒙所塑造的西方现代性图式有自身的道德筹划且影响深远，马克思对启蒙道德的批判也应从属于其对启蒙的整体超越。这既需要把握启蒙及其道德设计的基本原则，又须揭示马克思对这些原则的突破和超越，呈现以历史唯物主义和科学社会主义为基本成果的马克思主义与启蒙及其道德筹划的本质关联。马克思路径优越于现当代西方道德哲学扬弃启蒙道德的各路径，提出了自然主义与人道主义相统一的新的价值观以取代现代西方价值观。这种新价值观是社会主义国家应坚持和追求的方向，在当下中国更应积极弘扬社会主义核心价值观。

【关键词】 启蒙；启蒙道德；哲学根据；科学；历史唯物主义

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2021) 05 - 0009 - 08

作者简介：黄学胜，江西赣州人，哲学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金一般项目“马克思对现代性道德的批判及其意义研究”（19BZX008）

尽管学界对马克思道德思想研究已经取得丰富成果，关于马克思与启蒙道德之间的关系问题研究也有所涉及，但还显不足。马克思道德思想的现有研究积累、思想史研究路径的兴起以及马克思主义基础理论研究的长期积淀，为这一课题的研究奠定了良好基础，宜在此基础上深入推进。启蒙道德的兴起意味着西方道德传统开始了现当代转变，众多现代性道德问题层出不穷则源自启蒙本身的固有问题。对启蒙道德的批判和反思，旨在对日益严重的道德问题寻求应对方案。现当代西方世界出现了各种反思和批判启蒙道德的路径，但它们本质上都从属于启蒙道德且多不成功。作为对启蒙有深度反思和批判的思想家，马克思必然会遭遇且要处理启蒙道德问题，并最终通过历史唯物主义和科学社会主义的提出，实现了对启蒙道德的根本突破，开创了“自然主义和人道主义”“个人与共同体”相统一的新的马克思主义道德思想传统。相比其他路径，这一传统更具有现实意义和启示价值。

一、马克思与道德关系问题的现有研究及其缺失

过往对马克思与道德之间的关系问题研究有较多的研究成果。从第二国际的伯恩斯坦和考茨基之争，到20世纪30年代西方马克思主义开始的人本主义与科学主义之争，再到20世纪70年代开始的分析学马克思主义，无疑都对这一话题进行了较为深入的研究。总体上，国外研究争论多于共识，且分析哲学传统影响很大，产生出不少有争议的甚至是错误的观点。国内研究则还处于需要不断深化的阶段，其问题意识、研究队伍、研究现状等都有待加强。在马克思对启蒙道德的反思和批判问题上，尽管国内外学界的关注和研究已有成果，但在专题意义上研究马克思道德思想与启蒙道德思想传统的关系问题还有待深入，在一般原则意义上对马克思道德思想与启蒙道德进行本质比较的研究还不多见，深入考察马克思批判启蒙道德的主要方面及其基本性质等方面的研究还可有所作为。

20世纪70年代开始的西方分析学马克思主义对马克思道德思想的研究，主要围绕如下问题来展开：第一，关于马克思和马克思主义有无道德理论的研究，如伍德（Allen W. Wood）认为马克思主

义是非（反）道德主义的、麦金太尔（Alasdair Macintyre）认为马克思学说中存在道德的遗漏、韦尔（Robert Ware）认为马克思是一个道德学家等^①。第二，关于马克思和马克思主义道德理论的基本性质问题研究，如卢克斯（Steven Lukes）有关解放道德与法权道德的区分、尼尔森（Kai Nielsen）有关马克思道德学说的语境主义性质、德里克·艾伦（Derek P. H. Allen）和布伦克特（George G. Brenkert）等有关马克思主义是否是功利主义的争论、佩弗（R. G. Peffer）有关马克思道德思想的混合正义论性质研究等^②。第三，更多是对马克思和马克思主义道德学说基本内容的研究，如伍德与胡萨米（Z. I. Husami）有关马克思主义的正义问题的争论、柯亨（G. A. Cohen）等有关历史唯物主义的科学与道德的关系问题研究^③。此外，还有少量对马克思与之前的重要人物的比较研究，如麦卡锡（George E. McCarthy）、吉尔伯特（Alan Gilbert）、魏兰（Frederick Whelan）等有关马克思与亚里士多德的关系研究，塞耶斯（Sean Sayers）对马克思与黑格尔的关系研究，洛克莫尔（Tom Rockmore）有关马克思与费希特的关系研究等^④。这些研究无疑在学术层面推进了对马克思道德思想的研究，在某种程度上触及到马克思与启蒙道德之间的关系问题；但学术话语的争论颇多，分析哲学方法的影响较大，导致对马克思主义哲学的整体理解存在问题，在某种程度上缺失了马克思超越启蒙及其道德筹划的整体视域。

针对上述状况，国内近几年的马克思道德思想研究做了大量工作。不少学者对国外马克思主义道德思想方面的相关研究做了引介，比如段忠桥主编的“当代英美马克思主义研究译丛”及其研究、李义天对凯·尼尔森相关著作的引介及其研究、曲红梅对马克思主义道德理论阐释史的研究等。这些工作使马克思和马克思主义道德思想研究课题得到大量重视，促使一批学者对他们提出的问题进行针对性的回应。例如，针对将马克思主义道德思想性质定位为功利主义，已有专门论文进行反驳，也有众多学者反对他们提出的马克思主义是非（反）道德主义的观点^⑤。其实，如果考虑到历史唯物主义基本性质及其对资本主义现代状况的批判，或者基于马克思主义的整体视野并秉持历史唯物主义的基本精神，说马克思主义道德思想是非道德或反道德的是难以成立的。因此，不少学者深入文本，阐发了马克思的道德思想。例如，王南湜追问了马克思主义道德哲学在学理上成立的三个前提问题，张之沧认为马克思是一个彻底的人道主义者和道德实践家，詹世友对马克思主义道德思想的知识图景和价值坐标进行研究，谭培文对“每个人的自由发展是一切人自由发展的善的价值”作为马克思主义道德黄金律进行论证，寇东亮对恩格斯提出的“真正人的道德”思想进行了阐释，等等^⑥。此外，更多的学者从政治哲学角度围绕马克思主义哲学中的正义、自由、平等问题，与西方学者展开积极对话。所有这些工作揭示了马

① 参见 Allen W. Wood, *Karl Marx*, New York and London: Taylor & Francis Ltd, 2004; [美] 麦金太尔:《追寻美德:道德理论研究》,宋继杰译,南京:译林出版社,2011年;[加] 韦尔:《作为道德哲学家的马克思——马克思的道德观探析》,臧峰宇译,《社会科学辑刊》2016年第5期。

② 参见[英] 卢克斯:《马克思主义与道德》,袁聚录译,北京:高等教育出版社,2009年;[加] 尼尔森:《马克思主义与道德观念——道德、意识形态与历史唯物主义》,李义天译,北京:人民出版社,2014年;杨松、韦庭学:《马克思主义伦理观是功利主义吗?——德里克·艾伦与布伦克特的争论评析》,《马克思主义与现实》2017年第6期;[美] 佩弗:《马克思主义、道德与社会正义》,吕梁山、李畅、周洪军译,北京:高等教育出版社,2008年。

③ 参见李惠斌、李义天编:《马克思与正义理论》,北京:中国人民大学出版社,2010年;林进平、徐俊忠:《伍德对胡萨米:马克思和正义问题之争》,《现代哲学》2005年第2期;[英] 柯亨:《卡尔·马克思的历史理论:一种辩护》,段忠桥译,北京:高等教育出版社,2008年。

④ 参见[美] 麦卡锡选编:《马克思与亚里士多德——十九世纪德国社会理论与古典的古代》,郝亿春、邓先珍、文贵译,上海:华东交通大学出版社,2015年;[英] 塞耶斯:《马克思主义与人性》,冯颜利译,北京:东方出版社,2008年;[美] 洛克莫尔:《费希特、马克思与德国哲学传统》,夏莹译,北京:北京师范大学出版社,2018年。

⑤ 参见王晓升:《马克思是反(或非)道德主义者吗?》,《伦理学研究》2012年第1期;吕梁山、郝淑华:《辨析与辩护:马克思的“反道德论”探考》,《江海学刊》2018年第3期。

⑥ 参见王南湜:《马克思主义道德哲学何以可能?》,《天津社会科学》2015年第1期;张之沧:《马克思的道德观解析》,《马克思主义研究》2010年第9期;詹世友:《马克思的道德观:知识图景与价值坐标》,《道德与文明》2015年第1期;谭培文:《论马克思主义的道德黄金律》,《伦理学研究》2017年第6期;寇东亮:《从“阶级的道德”到“真正人的道德”——马克思恩格斯对道德演进的一种诠释》,《马克思主义与现实》2009年第1期。

克思思想中丰富的道德内涵，与西方学者展开了有效的思想对话，为后续马克思道德思想研究奠定了良好基础。

总体上，现有研究对马克思道德思想从多角度多层面进行研究，触及到马克思与启蒙道德之间的思想关系，但和国外一样多是人物比较，如舒远招、戴茂堂等对马克思与康德道德观的研究，高国希、李义天等有关马克思与麦金太尔的比较^①。这种人物比较毕竟还不是把马克思与启蒙道德作为一个总体问题进行专题把握，在将马克思道德思想的诞生及其阐发放在西方道德思想的近现代转变中来定位、阐述和理解的研究方面，还可继续深入。事实上，作为对启蒙有深度反思和批判的思想家，马克思必然会遭遇且要处理启蒙及其道德问题，这是理解马克思道德思想的恰当入口。这是有学理根据的研究课题，能在马克思和恩格斯的经典著作中找到文本支撑。对此的研究不仅有利于拓展对马克思道德思想的来源和语境的认识，而且有利于凸显马克思主义道德文化传统的优越性，巩固马克思主义的意识形态指导地位，为社会主义核心价值观的建设提供有益启示。

二、启蒙道德筹划的目标、原则与问题

首先，需要把握启蒙及其道德筹划。我们知道，启蒙的时代也被称为“理性的时代”和“科学的时代”，启蒙是服务于资本主义生产方式的兴起而展开的革新运动，因而不可避免具有资产阶级性质，这是一个资本主义的时代。启蒙在哲学观、社会国家观、宗教观、道德观、历史观等几乎人类社会的所有方面都实现了与传统的区分。启蒙道德筹划也是与资本主义时代相对应的，尽管根据派别和国家不同会有不同的理论表达，但不可避免地体现了与传统道德思想的区分。理解启蒙道德筹划须在启蒙精神和其时代背景以及启蒙时代的后果中得以把握。

启蒙总体上是在继承和弘扬文艺复兴的人道主义精神背景下向前推进的。它力图按照新的“理性”或“自然”的原则重建现代社会秩序（包括人之外在的社会秩序和人之内在的心灵秩序），以实现对传统思想、社会结构和秩序的颠覆或创造性转化。其根本目的是肯定一种新的人道主义价值观，即现代西方的自由、民主、平等、权利等价值观，批判和取代传统宗教社会的神学价值观，在某种程度上体现了洛维特（Karl Löwith）所谓的基督教“弥撒亚主义”的世俗化，即将天国理想拉入人间。这也是启蒙道德的基本目标。他们认为，只要相信理智的成熟和进步，这种人道理想一定能够实现。这一实现过程就是现代世界的宗教与政治、个人与社会、经济与政治等领域的分离过程，是现代与传统的断裂过程，也是原子式的利己主义个人的生成过程。这在马克思的《论犹太人问题》中有精妙分析，在黑格尔、韦伯、哈贝马斯、格里芬（David Ray Griffin）等的著作中同样有深刻揭示。

其次，需要把握现代世界与古代世界原则的不同。只有在这一前提下，才能真正理解启蒙及其道德筹划的方向和问题，进而为理解马克思对启蒙及其道德筹划的批判奠定基础。在笔者看来，这种不同主要有：

第一，思想根据。现代哲学充分弘扬了主体性原则，即抽象的“我思”或“理性”原则，这是通过从笛卡尔到黑格尔的近代理性形而上学而得以建立的。这一原则取代之前的“上帝”或“信仰”原则，成为现代世界的最终根据。正如恩格斯所说，“思维着的知性成了衡量一切的唯一尺度”^②，人类社会的一切方面要得以存在都必须得到理性的检验和说明。在西方传统社会，宗教具有教化功能和一体化力量；但在现代社会，一切秩序都必须以理性原则为根据，“理性”承担起为世界奠基的作用。“理性”被视为人所共有的普遍本性，人类社会秩序的重建必须符合这种普遍人性。这就成功地

① 参见陈文珍、舒远招：《从康德的道德形而上学建构到马克思的道德意识形态批判》，《湖南师范大学社会科学学报》2018年第3期；戴茂堂、左辉：《“虚幻的共同体”：马克思对康德的批判》，《马克思主义哲学研究》2018年第1期；高国希：《麦金太尔：亚里士多德式的马克思主义？》，《马克思主义与现实》2011年第1期；张言亮、李义天：《试论马克思对麦金太尔美德伦理学的影响》，《道德与文明》2012年第3期。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，2012年，第775页。

将人们的关注中心从“神的世界”转向“人的世界”，使信仰伦理和人之宗教性存在受到激烈批判，这尤其体现在处于启蒙运动盛期的法国机械唯物主义那里。这种取代宗教一体化力量的“理性”被赋予无限力量，但其本身不过是抽象的理性或普遍的人性，即主体性的自我。启蒙用这种抽象的自我斩断与传统社会的一切关联：一切都必须重新开始，新的就是好的，好的就必须符合普遍人性，必须建立在理性的基础之上。这既带来现代世界的诸成就，也暗藏着启蒙道德危机的理论根源。

第二，科学观变革。启蒙之前时代，神学一统天下，科学和哲学只是作为“婢女”而存在。但在现代世界，由哥白尼、伽利略、布鲁诺等科学家所推动的自然科学的进步，最终在牛顿自然科学中取得的科学成就，与理性形而上学一起构成对宗教世界观的瓦解式的冲击。牛顿自然科学和理性形而上学相互支撑，共同塑造了现代世界的基本精神——理性和科学精神。启蒙时代因此被称为“自然科学的时代”，牛顿自然科学被当作样板，对启蒙时代各个学科及现代世界产生深刻影响。牛顿自然科学及其方法所导致的变革是：自然科学的分析综合的实验方法，取代了经院哲学的先验演绎方法；从自然世界中揭示自然秩序或规律的兴趣和研究路向，取代了以《圣经》为皓的研究路径；真理隐藏在自然的背后，而非体现于上帝的语言中；对自然和世界的知识论态度，取代了的对信仰的实践论态度；以机械论宇宙观推翻了目的论宇宙观；证明了理性的力量并使科学理性和工具理性凌驾于抽象理性和价值理性之上，导致科学与价值的二分，使“真假”问题取代了“好坏”问题，符合科学的就是符合道德的。这种深刻影响必然在启蒙道德筹划中体现出来，带来道德评价标准及道德哲学建构路径的转变，使道德成为科学是理论家们的基本追求。

第三，民主政治和市场经济。启蒙在本质上是资本主义生产方式诞生后、作为新兴阶级的资产阶级的理论诉求，这种诉求须落实于现实层面，从而民主政治和市场经济取代了神权政治，成为现代世界的基本组织形式。宗教、道德与政治分离，个人、社会与国家分离，各自是相对独立的领域，个人权利本位而非国家本位和社会本位成为这个时代的鲜明特征。启蒙主流看法认为，国家和社会不再承担道德职能，其功能仅是对内保障个人权利、对外抵御外敌入侵，这是政治自由主义和市场自由主义的基本共识。尽管卢梭、黑格尔等思想家力图将政治与道德融合在一起，但总体而言，道德和宗教一样，都被视为具有个人权利的私人生活领域，是个人自主选择的事情。这样，现代社会的道德生活就失去其相对统一的样式，变得多元和主观化，而这种情况在传统社会中多是一种例外。启蒙道德设计就是在这种制度框架内来构想道德哲学的。其中，契约伦理和功利主义伦理学是两种主要形式，都致力于个人利益、自由、权利、幸福的实现，并将这种实现与社会秩序的建构一致起来。

在上述情形下，启蒙思想家怀着强烈的人道理想，根据最新的思想根据，开始了自身的道德设计。但由于对“普遍人性”理解和侧重不同，形成了不同的建构路径。根据研究者的揭示，其中主要有两条路径，即从人的经验、情感出发并且注重结果的后果论伦理学，以及从人的理性、意志出发注重过程的道义论伦理学。霍布斯、洛克、曼德维尔（Bernard Mandeville）、亚当·斯密、休谟、卢梭、爱尔维修（Claude Adrien Helvétius）、边沁、密尔等人，都是后果论伦理学的重要代表。他们或是从人的自私利己本性，或是从“同情心”或“同感心”，或是从人的“自爱”或“怜悯”，或是从人的自私欲望、享乐的自然人性，或是从最大幸福原则即功利原则出发，演绎自身的道德学说。康德作为启蒙运动的完成，是义务论伦理学的主要代表。他力图突破后果论从感性欲望或自然本能等经验要素对人的行为的支配，根据先验哲学方法重建具有普遍道德规范功能的纯粹道德形而上学，即通过对“理性”的划界并从“善良意志”出发，借助严密的逻辑运演来建构出一套出于对法则的敬重缘故、因而具有强烈的意志自律特征的义务论伦理学。尽管康德强化了启蒙道德的核心精神——理性和人的自由，“在一定意义上是西方伦理之现代形态的一种综合完成，它标志着西方伦理文化从传统向现代之位移的成功”^①；但总体而言，启蒙道德的核心问题实则是道德根据个人主义化了，道义论和后果论是相互冲突和对立的，康德道德设计难以摆脱形式主义之嫌，后果论伦理学又对某些行为缺失道义说明。正如麦金太尔所批判的，启蒙道德基于抽象原则建立起来的道德哲学是自成体系，不可公

① 万俊人：《伦理学新论》，北京：中国青年出版社，1994年，第73页。

度的，其结果也必然是多元、主观和相对，面临着欲普遍化而不能的尴尬^①。在这个意义上，戴维·哈维明确指出，“我们时代的道德危机是一种启蒙思想的危机”^②。

科学的兴盛还使启蒙道德表现出道德内容的知识论倾向，使道德问题被技术化或知识论化，即他们根据抽象原则构建出一整套道德原理和道德知识，然后期待理性的个人能够认同和接受，并落实于行动中。其机械论对目的论的取代，进一步强化了现代世界的个人主义原则。这也构成民主政治和市场经济的理论前提，因为社会和国家无非是诸个人的集合，目的是个人权利、利益和幸福的实现。而且，科学使事实领域与价值领域区别开来、工具理性凌驾于价值理性之上，这必然会导向人的道德生活的殖民化和虚无主义化。因为被排除了道德教化功能的国家和社会，会沦为“权力的场域”和“利益争夺的战场”，个人的道德规范会被简化为对规则的遵守和对个人权利的保护，从而过于强调外在制度规范的约束，忽视了对人的精神生活的关怀和培养，因而难以抵抗权力和金钱利益对道德生活的腐蚀。结果只能是个人自爱情感成了道德根据，个人利益成了最高价值标准，而人的精神世界被抽空，出现信念缺失、精神虚无、自由失落、人性迷失等所谓启蒙道德危机。

上述问题在此后的道德思想史上引发一系列的理论反响。例如，尼采为高度弘扬主体价值和个体生命，对整个西方的理性主义传统及启蒙道德进行猛烈攻击，提出非理性主义伦理学；萨特从虚无化的人的精神生活状况出发，高抬非理性主义的自由人学和价值学说，提出存在主义伦理学；元伦理学则对启蒙道德并非科学的知识论提出反驳，力图建构如数学和物理学那样精确的伦理学；罗尔斯承继康德的普遍主义立场，秉持正当优先于善的原则，根据其设计的“原初状态”和“无知之幕”，且基于普遍人性论和社会契约论，提出新自由主义正义理论，将伦理学变成了政治哲学的建构；麦金太尔直接把启蒙道德作为攻击对象，尤其是批判了其中的抽象自我原则和权利本位思想，提出重建具有共同体主义性质的美德伦理学思想；哈贝马斯将主体性原则改造成主体间性原则，且利用语用学相关资源，提出了往行动理论和商谈伦理学；后现代主义消解了启蒙道德的统一性和普遍性，提出注重差异和多元的后现代伦理思想，等等。所有这些都可视作对启蒙道德设计的理论回应。一方面，这种回应表明启蒙道德问题及危机已被西方学者普遍意识到，并做了大量的修正和改造工作。另一方面，这多种风格迥异的现代伦理思想，本身也可视为启蒙道德的延续，依然如后者一样无法凝聚共识，佐证着上文提到的各种启蒙道德筹划的后果。

三、马克思对启蒙道德的批判及其意义

国内有不少学者对启蒙道德进行过专门研究，但关于马克思和马克思主义如何应对和超越启蒙道德方面的研究似乎还未完全展开，其中一个原因是马克思不是一个道德哲学家，没有成体系的道德哲学思想，这就难在学理上将其与成体系和派别的启蒙道德形成有效对话。此外，由研究队伍的不足和问题意识的不明确等因素，导致国内对马克思主义道德思想的研究还存在一定局限，对本文所涉问题缺乏全面深入的阐释是在所难免的。例如，万俊人曾在多年前预示着要对马克思主义伦理观的形成和发展进行专门论述^③，但这种专门论述似乎还没展开，更没有专门讨论马克思对启蒙道德的批判和超越问题。李佑新在其专著《走出现代性道德困境》中对启蒙道德及其走出方式进行详细探讨，但缺乏对马克思与启蒙道德之间关系的专题论述，反而认为经典马克思主义在应对现代性问题时，“重心和着眼点是外在社会制度结构的变革，而没有关注现代人心性结构的重建”^④。这一观点具有代表性，却值得商榷。马克思尽管没有专门论述人的心性建构问题，但已将这一问题化解在其对启蒙道德的批

① 参见[美]麦金太尔：《三种对立的道德探究观》，万俊人、唐文明、彭海燕等译，北京：中国社会科学出版社，1999年，第八讲。

② [美]哈维：《后现代的状况：对文化变迁之缘起的探究》，阎嘉译，北京：商务印书馆，2003年，第59页。

③ 参见万俊人：《伦理学新论》，第77页。

④ 李佑新：《走出现代性道德困境》，北京：人民出版社，2006年，第16页。

判和对历史唯物主义和科学社会主义的阐发中,我们应深化马克思主义的基础理论研究。总之,在本文所涉主题方面,相关研究还有大量空间。

对此,可从文本梳理、理论阐发、比较对话、价值呈现等层面进行系统阐发。基于文本学和思想史结合的角度,从马克思主义经典文献中梳理和提炼相关道德观点、理论及其对相关道德哲学家的评价,并对此展开研究,是一项相对繁杂却基础性的工作。比如,在马克思著作中,有不少对康德、黑格尔、爱尔维修、边沁、密尔等人物的评价,这些评价在某种程度上体现了马克思与这些思想家的区分问题,可结合启蒙及其道德筹划的思想语境展开专题研究。就马克思与功利主义而言,国外学者展开了深入研究,而国内学者似乎对此才刚刚兴起。功利主义对西方价值观的养成有根本重要意义,且在当今世界依然风头正兴。系统展开马克思与功利主义的关系研究,从文本中梳理出马克思对功利主义的基本态度、吸收和转化,并展开与古典功利主义与现代功利主义的积极比较,呈现其独特价值并回应西方学者对马克思主义道德思想的功利主义解释,于理论和现实而言都有积极意义。

此外,理论阐发和思想比较也是深化本文所涉研究的重要方面。如前文所述,启蒙道德从属于启蒙规划,因此应结合马克思对启蒙的批判和超越来理解其对启蒙道德的处理。马克思对启蒙道德的超越,实则从属于其对启蒙的超越。这里涉及到:揭示马克思对待启蒙道德的辩证立场;超越启蒙道德的原则高度;思考道德问题的具体路径;考察马克思道德观的主要内容,揭示他对道德的本质、起源、功能、性质等问题的基本看法;梳理马克思对康德道德哲学、功利主义以及黑格尔社会伦理学的批判;考察马克思从这多种道德规划中突破出来的具体路径;强调黑格尔社会伦理学对马克思批判启蒙道德的中介意义;研究马克思对资本主义的道德批判与政治经济学批判的关系;强调马克思的道德社会学路径,既说明“道德是一种意识形态”的合理性,又阐释历史唯物主义的道德意蕴和共产主义的道德维度。在此基础上,展开马克思道德观与启蒙道德的一般比较,进而展开与现当代批判启蒙道德的各种路径的比较。与此同时,再结合现实的道德困境以及相关对马克思主义道德思想的错误观点,展开理论与现实相结合的研究,从而呈现马克思和马克思主义道德思想的当代价值。

笔者以往的工作是从文本学角度梳理了马克思扬弃启蒙的基本路径及其理论成果,也探讨了其具体方面,认为马克思提出了一种新启蒙思想^①。马克思对启蒙的后果、哲学基础、科学主义范式和资产阶级性质等展开全面批判,与此相应地提出了自己的异化理论、实践哲学、历史科学、科学社会主义等理论成果,历史唯物主义和科学社会主义是马克思扬弃启蒙的基础理论成果,作为一种新的世界观和方法论对现代世界及其思维根据有真正的变革意义。鉴于启蒙道德筹划须在启蒙语境下得到理解,对启蒙本身的批判和超越也隐含着对启蒙道德本身的批判和超越,但后者在笔者之前的工作中还未展开。笔者之前的工作是为这一论题的研究奠定了前期基础,本论题的研究是对笔者之前工作的推进和深化,亦是对启蒙问题本身及其与现代世界的道德危机之关系问题的拓展研究,更具有现实针对性。根据前文在原则高度对启蒙道德及其问题的把握,从马克思的角度看,笔者以为马克思从原则高度对启蒙道德的突破和超越,体现为如下方面:

第一,马克思反对启蒙道德由以出发的“普遍人性”观点,以“实践活动”原则取代“理性”原则,追问了“普遍人性”得以存在的前提,提出一种如塞耶斯所认为的历史主义人性观,即认为“马克思主义的人性观是对人类需求与人类能力的一种历史与社会的考察,是人道主义的一种历史主义形式”^②。这就根本不同于启蒙道德的人性前提。马克思反对从抽象的、普遍人性出发去逻辑演绎出道德哲学原理,反对启蒙道德的知识论态度,而认为道德作为意识的领域随着社会生产方式的运动而发生改变。道德的起源不是普遍人性,而是社会生产活动本身;道德具有意识形态性质和功能,它不是永恒的;启蒙道德包括康德、黑格尔、费尔巴哈、斯密、边沁等所有近代道德学家都具有资产阶级性质,因为启蒙的时代就是资产阶级时代。在这个意义上,只要社会生产方式不变动,他们的道德哲学建构不可能解决资本主义时代的道德危机。正如人性会随着社会历史的运动而发展变化一样,道

① 参见黄学胜:《马克思对启蒙的批判及其意义研究》,北京:中国社会科学出版社,2020年。

② [英]塞耶斯:《马克思主义与人性》,第4页。

德也有其社会历史发展的阶段性特点，但这不是道德的相对主义，而是强调道德的社会历史起源，因而马克思的道德观具有道德社会学性质，而启蒙道德则是道德哲学性质的。马克思和恩格斯充分肯定，随着人类社会从资产阶级时代转向共产主义，一种“真正人的道德”将会实现。未来社会的道德状况是与其社会生产方式相适应的，因而无法如启蒙道德家那样构建出一套理论体系，只能把握其基本的原则，即人的普遍自由、自我实现和真正的共同体在未来社会是得以真正融合的，那里实现了人们理想的道德生活状态。

第二，历史唯物主义作为历史科学超越了自然科学，实现了对启蒙之科学观的变革。启蒙道德停留在事实与价值、自然科学与哲学、个人与共同体、理性与情感、道义论与目的论、科学主义与人本主义的分裂基础上。马克思则通过思想根据的革命，由人的生产实践活动出发，理解人本身、人类各种学说以及社会历史，因此研究自然的科学（自然科学）以及研究人的科学（哲学）在马克思那里被明确要求统一起来，以上诸种分裂也会随着社会历史的发展在共产主义社会中得到真正统一。“自然科学往后将包括关于人的科学，正像关于人的科学包括自然科学一样：这将是一门科学。”^① 这也就是《德意志意识形态》中所说的，“我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学”^②。这种共产主义“作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在与本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体与类之间的斗争的真正解决”^③。如前所述，启蒙正是通过哲学观和科学观变革展开各路道德筹划，但却带来各种道德问题。马克思同样通过哲学观和科学观的再度革命，重新阐发了对道德问题的基本理解，并有志于消除分裂和克服各种道德问题。在这个意义上，马克思实则开创了一种不同于启蒙道德筹划的新的道德思想传统——马克思主义道德思想传统，其基本特征是既继承启蒙道德筹划的根本重要的人道主义和科学主义精神，又实现二者以及上述各种分裂的内在统一。尽管这一传统在马克思经典作家那里还未得到系统展开，但已经做好了根本奠基工作。因此，那种对马克思和马克思主义是非（反）道德论的攻击，实际上是停留于马克思主义经典作家的文本层面，并未结合其实现的思想革命来总体把握。这种把握是后续的马克思主义者应当展开的工作。

第三，理解马克思道德思想与启蒙道德的区分，还须在马克思对资本主义社会的整体批判和超越的层面上来展开。民主政治和市场经济构成启蒙道德的制度框架，一方面把人的心性问题上留个原子个人，另一方面又过度倚重外在的社会制度和秩序的建构问题，这就使得启蒙道德规划总是局限在特定的历史视野中。马克思则具有大历史观视野，对民主政治和市场经济的意义和限度都有鲜明揭示。正如曲红梅所揭示的，马克思是从“历史的观点”看道德本身以及启蒙道德筹划的^④。马克思将启蒙道德筹划与资本主义时代本质关联起来，将对启蒙道德筹划的批判贯彻在对资本主义社会的政治批判和政治经济学批判中，深入考察了利益与道德的关系以及功利主义和康德义务论伦理学与资本主义的关系，从而揭示了启蒙道德的限度及其资产阶级性质。马克思还从人的实践活动出发，揭示了人类社会历史的运动发展的一般过程，将启蒙道德哲学建构及其问题消解在这种一般进程中，并在共产主义运动中来设想新的人类社会秩序或文明形态以及人的心灵秩序的重建问题。这是力图克服个人与共同体、道德与政治、社会与国家的分裂问题，并力图突破仅仅依靠外在规则约束而运行的社会人伦秩序问题，实现既能实现个人自由和价值、又能给个人以精神归宿的人类社会的真正共同体。这种诉求实则是努力综合古典时代与现代世界的核心精神，如麦金太尔一样重建个人与共同体的密不可分的关系。只不过麦金太尔往前回溯至亚里斯多德主义传统，对启蒙道德持否定态度；马克思则在肯定辩证对待启蒙道德基础上，往后展望人类社会的未来方向。

如果说启蒙各路道德筹划停留在后果论和道义论方面争论不休，而现当代对启蒙道德批判的各种

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第194页。

② 同上，第516页。

③ 同上，第185页。

④ 参见曲红梅：《马克思主义、道德和历史》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第四、五章。

路径,无论是存在主义伦理学、功利主义的当代复兴、麦金太尔的德性伦理、罗尔斯和哈贝马斯的规范伦理、元伦理学、后现代伦理学等,由于缺失历史唯物主义的大历史观视野,从而缺乏对资本主义制度框架的突破,在本质上未脱离上述道德哲学的争论话语,并且在广义上从属于启蒙道德的范畴;那么,以“个人与共同体”“自然主义与人道主义”“自由与必然”相统一为目标的历史唯物主义和科学社会主义所内含的道德思想,就是对上述困境的突破,在某种程度上实现了后果论和道义论以及启蒙道德与古典道德之核心精神的内在统一。在这个意义上,马克思不是将道德丢给个人,而将对人的心灵秩序的照看建立在历史唯物主义和科学社会主义的保障上。

相比现当代各路启蒙道德批判路径,马克思的路径是对启蒙道德的实质突破,具有明显的优越性,对解决启蒙道德问题也更具有现实意义和启示价值。概括而言,这体现在:

第一,马克思用实践活动原则反对启蒙道德的“理性”根据原则及其普遍人性观点,不像后者那样基于抽象原则演绎出普遍道德规范,而是将道德建立在特定的社会生产方式基础上,将其视为一种意识形态,从而以一种道德的社会学取代启蒙哲学家努力构建的道德哲学,避免启蒙道德陷入的多元主义、相对主义、欲普遍化而不能的尴尬等。马克思并不会因此而陷入反道德或非道德主义,也非主张道德的相对主义,而只是将道德放在特定的社会生产方式语境中得到理解。在这个意义上,启蒙道德仅仅是资本主义生产方式相适应的道德,并非永恒的道德,它必然会随着这一生产方式的变化而被扬弃,与未来社会生产方式相适应的道德即“真正人的道德”则会生成,后者不是道德理想或道德规范,只是与未来社会生产方式相适应的精神生活状态。

第二,历史科学是关于自然的科学和关于人的科学的统一,是科学与价值、人道主义与科学主义的内在统一,这是对启蒙仰仗的自然科学基础的超越。这种超越意味着,马克思力图克服而且认为社会历史自身能够克服由机械论的宇宙观带来的种种道德生活的扭曲和异化问题。对马克思而言,事实与价值的统一充分贯穿在基于人的实践活动基础上的人类社会的产生、运动和发展过程中。这既强调这种运动发展有其客观规律,又主张人通过自己的实践活动能够积极参与到社会历史的进程中,从而从资本主义到共产主义,即从启蒙道德到“真正人的道德”的过渡将是一个自然历史的发展过程。未来的共产主义社会作为“人类社会”,就是康德意义上的“目的王国”的真正实现。由于这个“目的王国”有历史唯物主义和剩余价值学说的理论支撑,从而是可以想象和希望的。这可以为现实的人的行动提供信念支撑,有助于克服道德虚无主义的侵袭。

第三,马克思不停留于市场经济和民主政治,力图突破所有现代世界的道德想象,抛弃了所有停留在现代资本主义社会生产方式的道德哲学方案及其应对,认为惟有社会生产方式向更高级的社会主义和共产主义社会生产方式转变,道德状况才会发生本质变化。在这个意义上,马克思主张一种不同于现代西方价值观的社会主义和共产主义的价值观。这意味着马克思将人的心性秩序的重建,放在人类社会的运动和发展及其所趋向的社会主义和共产主义社会中。就此而言,马克思所希冀的超越了资本主义社会生产方式的价值观,当然是我们作为社会主义国家应当坚持和追求的方向。正如有学者指出的,“马克思在历史地扬弃启蒙价值观的思想历程中,把人类解放主题重新回置到社会现实基础之上,使得之后从唯物史的崭新维度提出社会主义核心价值观有了可能”^①。因此,在当下中国,从各种层面看,都应坚持马克思主义的理论指导,也就是当坚持习近平新时代中国特色社会主义思想的指导。后者作为马克思主义中国化的优秀理论成果,本质上是对马克思主义基本原理的继承、发扬和创造性发展,其提出的“以人民为中心”“命运共同体”等思想都是对马克思主义基本精神的坚持和发展。而社会主义核心价值观也是与社会主义制度和马克思主义基本精神相符合,并与中国实际情况相结合的价值观,是我们应对启蒙道德问题应当坚定不移贯彻的方向。(责任编辑 已未)

^① 陈胜云:《马克思对启蒙价值观的辩证传承》,《南昌大学学报》人文社会科学版2020年第1期。

究竟什么是劳动解放？

——异化史观的逻辑缺陷与唯物史观的理论启示

何海燕

【摘要】究竟什么是劳动解放？唯物史观与异化史观是两种不同的解释范式和理论立场，通过比较这两种不同的历史观所阐释的劳动解放，可以深化唯物史观视域下对劳动解放内涵的认识和理解。在唯物史观看来，劳动解放既不是所谓“人的本质的复归”，也不是劳动自身发展的结果；既不是指消灭劳动本身，也不是一种虚无缥缈的乌托邦主义；劳动解放实质上是指在消除了生产关系对抗性的基础上，消灭了对劳动者劳动的剥削与压榨，从而使人们一方面在物质生产领域即必然王国实现自由的劳动，另一方面在非物质生产领域即自由王国实现人的自由个性。从根本上说，劳动解放是资本主义条件下机器大工业发展和生产关系变革的必然产物。

【关键词】劳动解放；唯物史观；异化史观；不同视角

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2021)05-0017-05

作者简介：何海燕，湖南永州人，哲学博士，（北京 102299）中国政法大学马克思主义学院讲师。

基金项目：中央高校基本科研业务费专项资金资助中国政法大学科研创新项目“《资本论》语境中人的全面发展思想及其当代价值研究”（20ZFQ79001）；北京高校中国特色社会主义理论研究协同创新中心中国政法大学项目“《资本论》语境中马克思人的自由与解放思想研究”（0812161433）

正确理解马克思的劳动解放思想是科学把握人的自由全面发展精神实质的前提。马克思的劳动解放思想既构成批判资本主义社会的一个理论维度，又构成理解科学社会主义社会的一个关节点。从马克思的思想历程来看，马克思在批判地吸收黑格尔、费尔巴哈、亚当·斯密、李嘉图等人关于劳动的思想之后，于1844年首次提出异化劳动理论，以异化劳动为出发点批判了资本主义社会。唯物史观诞生后，马克思扬弃并深化了早期的劳动异化史观，确立了唯物史观的劳动解放思想。

一、异化史观视角下的“劳动解放”逻辑

在异化史观的分析框架中，往往首先需要确定某个事物的本质规定，揭示这个本质规定在人类历史发展过程中必然要经历一个异化的阶段，最后指出事物终将会扬弃这个异化阶段而进入本质复归阶段。把异化史观运用到对“劳动解放”的学理分析中，则是首先规定“自由自觉的劳动”是人的本质和存在方式，而在现存的世界中，人的世界发生异化，尤其是出现“劳动异化”，使现存世界成为人之不为人的世界，因此只有通过“对异化劳动”的批判，使人们扬弃私有财产，才能获得“劳动解放”的复归。这就是异化史观视角下“劳动解放”的基本逻辑，可以从三个层面进行分析。

（一）对“劳动”概念的本质规定

在异化史观的解释框架中，“劳动”是一种对人的类特性的抽象概括和先验设定，把人的本质设定为“自由自觉的活动”体现了思辩的抽象的人本主义精神。在此基础上，劳动异化史观从“劳动”自身出发，把人类社会的发展看作是“劳动”自我发展的结果，进而把劳动解放的动力归结为“劳动”本身。比如，有学者把社会解放视为人类解放的客体向度，把劳动解放视为人类解放的主体向

度,认为“劳动解放的动力来自于劳动本身”,把现实的劳动分成非人性与人性、消极方面与积极方面,以此来解释劳动解放的动力与实现的条件^①。这种观点突显了“劳动”在人类历史发展中的重要意义,把劳动提升到本体论层面,从劳动本身出发解释劳动解放与社会发展的动力。但是,这里有两个问题需要进一步分析。

其一,现实的劳动是否有“非人性”与“人性”之分?笔者认为,所谓“非人性”的劳动是不存在的。任何劳动包括雇佣劳动都是人性的一种反映,区别只在于在不同的社会关系中,尤其是在不同的生产力和生产关系中,现实的劳动所蕴含的人性具有不同的社会的和历史的内涵。随着生产关系的变革和人类社会的发展,劳动所蕴含的“人性”的社会内涵是不断进步的,比如在资本主义社会采取的雇佣劳动就比封建社会采取的租地劳动进步,而租地劳动比奴隶社会的奴役劳动进步^②。

其二,如果说现实劳动中的积极方面和消极方面构成一对矛盾,那么这两个方面分别指的是什么?在现实劳动的积极方面与消极方面的矛盾对立、生产力与生产关系的辩证运动这两对矛盾中,哪一对矛盾更为根本?到底是用前者解释后者,还是用后者解释前者更为彻底?用劳动的积极力量与消极力量的矛盾对立怎么解释出现“劳动资料和劳动者的分离,并进而使劳动的目的性和手段性分离”^③的历史结果的原因?不可否认,人们在劳动中生产出所必需的生活资料,并在劳动中形成人与人之间的社会关系。但在本质层面,正是生产力与生产关系的矛盾运动推动人类社会形态的向前发展,推动现实的劳动的历史形式的向前发展;现实劳动的积极方面是某一历史阶段的生产关系尚适应当时生产力发展水平的外在表现形式,而现实劳动的消极方面不过是某一历史阶段的生产关系已经成为生产力发展的桎梏的外在表现形式。

(二)“异化劳动”的现实阐释功能

在异化史观视角下,一旦确立了“劳动”在社会历史发展中的决定作用,相应地就突显了“异化劳动”概念对诸多现实问题的阐释意义,比如异化劳动与阶级对立、私有财产运动等的关系问题。

有的学者把“异化劳动”与“自主活动”对立起来,以此来区分资本主义与前资本主义以及未来社会之间的差异,并认为雇佣劳动作为人类历史上一种全面异化的劳动,表现出明显的非人性,物极必反将走向自己的对立面而转化为自主活动。这里需要进一步探究的问题是:首先,在获取生活资料以满足人类生存需要的意义上,任何劳动包括雇佣劳动都是一种人类特有的、由必需和外为目的所规定要进行的劳动,而自主活动作为“一种自由自觉的创造性活动”,在没有消除一切具有对抗性的生产关系之前是不会存在的。其次,把异化劳动划分出不同的历史形式,认为异化劳动存在于一切社会形态之中,区别只在于异化劳动与自主活动的关系不同,完全模糊了不同社会形态在生产关系层面上的本质区别。再次,如果说“异化劳动”是产生“雇佣劳动”的根源,那么“异化劳动”又是如何演化发展成为“雇佣劳动”的呢?为什么说发展到“雇佣劳动”阶段就会表现出全面的异化?而“全面的异化”和“异化劳动”的关系又是怎样的呢?另外,“异化劳动”如何构成人的解放的现实性根据?“异化劳动”与资本主义私有制的关系又是什么?如果说消灭资本主义私有制才能实现人的解放,那为什么不是消灭私有制构成人的解放的现实性根据?

(三)对“劳动复归”的逻辑推演

由于异化史观所具有的抽象性与思辨性,由其推演得出的“劳动解放”的内涵也具有抽象性与思辨性的特点。有学者认为“劳动解放”的本质就是人回归自己的本质,彻底实现完全自由的自主活动^④。这在现象层面来说固然是不错的,但在本质层面如何实现这种“自由自觉的劳动”,即如何实现从“异化劳动”向“自主劳动”的转化,仍需要做出进一步的理论探讨。无论是社会解放还是劳动解放,最后都要归结为生产力的发展与生产关系的变革,劳动解放同样需要消除和克服生产力和生产关系的异化,而社会解放同时意味着对异化状态的消除与克服,重建劳动者主体地位。

① 刘同舫:《政治解放、社会解放和劳动解放——马克思人类解放思想再探析》,《哲学研究》2007年第3期。

② 对“劳动具有非人性”这一错误观点的详细剖析,参见何海燕、王峰明:《马克思人的自由与解放理论的多维透视——兼论唯心主义异化史观的持续影响》,《教学与研究》2018年第4期。

③ 刘同舫:《政治解放、社会解放和劳动解放——马克思人类解放思想再探析》,《哲学研究》2007年第3期。

④ 张国钧:《劳动解放:马克思人类解放思想的真蕴》,《长白学刊》2010年第3期。

二、唯物史观视角下的劳动解放思想

唯物史观是马克思主义最重要的理论基础之一，从唯物史观的视角探究劳动解放的本质内涵和基本特征应该是最接近马克思本意的，以下从三个方面进行剖析。

其一，实现“劳动解放”并不是指免除劳动本身，而是指消灭人类劳动迄今具有的社会性质。这种性质始终是由于生产资料的私有制而导致一部分非劳动者剥削另外大部分劳动者的剩余劳动，只是在不同的具体生产关系和阶级关系下，剥削的表现方式和实现形式不同。有学者针对马克思对《哥达纲领》所谓“劳动解放”（Die Befreiung der Arbeit）的批判做出清晰阐释，指出马克思“并不是批判‘劳动解放’，而实际上是批判了《哥达纲领》的措辞‘Befreiung’表意不清，会混淆两种不同的要求：（1）‘解放’劳动，即免除劳动所受的外部束缚；（2）‘免除’劳动本身。而马克思对‘劳动解放’的本意是‘劳动获得无束缚的存在’”^①。所谓“免除劳动所受的外部束缚”，从根本上说就是要消除阶级社会中统治阶级无偿占有剩余劳动的剥削性质，消灭造成种种剥削与阶级对立的对抗性的生产关系。在一定的剥削制度和阶级关系中，劳动者除了为维持自身的生存所需和消费的生活资料而进行的必要劳动之外，基于生产关系的强制性或强迫性，还不得不为统治阶级等非劳动者从事剩余劳动，比如表现为奴役劳动、地租、剩余价值等。这种一方以另一方的劳动作为基础的对抗性的发展反映了一切剥削社会的共性。在这种对抗性的生产关系中，无论剩余劳动采取哪种历史形式，劳动者不仅遭受着超出必要劳动时间的过度劳动的折磨，而且遭受着奴役劳动带来的片面发展甚至是畸形发展的痛苦，而自由时间则被作为统治阶级的非劳动者所垄断，这是千百年来剥削制度和阶级社会中劳动者所遭受的同样处境。因此，要从根本上消除这种性质的劳动，就要从根本上消除劳动时间与自由时间的对立，消除生产关系的对抗性，进而消灭剩余劳动。

其二，实现劳动的解放并不意味着人们在物质生产领域即必然王国中实现自由的劳动，也意味着人们在物质生产领域的彼岸即自由王国中实现人的自由个性，是自由劳动与自由个性的统一。无论在何种社会形式中，人类为了维持和再生产自己的生命，从事物质生产活动都是不可或缺的。所不同的是，在未来新社会，由于消灭了生产关系的对抗性，人类获得从事物质生产活动的自由，即“劳动的自由”，当然“这个领域始终是一个必然王国”^②。如果说在剥削制度与阶级对立的社会中，人们从事物质生产活动的“劳动的自由”只是体现在技术层面，体现在人们克服各种自然的物质存在及其客观规律的障碍的过程中；那么在�未来新社会，人们从事物质生产活动的“自由的劳动”就不仅体现在技术层面，而且体现在权力层面劳动者掌握了全部的生产资料，即体现了劳动者—人的主体地位，实现了劳动的自由与自由的劳动的统一。最后，由于未来新社会消除了必然王国与自由王国之间的对立与对抗，人们既可以进入必然王国从事物质生产领域，也可以进入自由王国从事较高级的活动，而不是终生固定在某个职业或某个领域中。在未来新社会，“必然王国中的劳动者成为一种全新的人，同时也使其劳动成为一种‘自由劳动’”^③。这种全新的人的劳动不再是令人厌恶和痛苦的，不再是一种强制的受奴役的劳动。这种真正自由的劳动与自由王国所从事的科学研究和艺术创造等活动一样，既是“非常严肃，极其紧张的事情”，又会“成为吸引人的劳动，成为个人的自我实现”^④。劳动之所以成为吸引人的自由活动，是因为对于正在成长的人来说，他们充满了对未知世界的好奇，渴望学习知识与增长本领，而劳动过程本身就是一种学习和训练的过程，他们在劳动过程中掌握基本的科学文化知识、培养手脑并用的能力、积累丰富的社会知识等等；而对于学有所成的成年人来说，当谋生不再成为生活的一种负担的时候，学以致用，用有所得的创造性活动自然就成为人们一种强烈

① 陈学明、美国敏：《马克思主义的“劳动解放”理论及其对当代中国的启示》，《上海师范大学学报》哲学社会科学版2016年第4期。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第928—929页。

③ 王峰明：《自由王国、必然王国与人的自由——〈资本论〉及其手稿中马克思的自由观辨析》，《马克思主义研究》2018年第1期。

④ 《马克思恩格斯全集》第30卷，第616页。

的渴望和追求，而劳动过程就是这种自我实现和追求的根本实现形式，在这个过程中每个人特有的潜能素质与天赋得以充分的发挥，每个人的自由全面发展得以实现，同时劳动还是人们进行身体锻炼的一种方式。正是在这个意义上，我们才能更好地理解劳动对于人类社会更丰富的意义，人们在谋取生活资料的同时感到的是收获和愉悦，劳动成为手段和目的的统一。在未来新社会，由于消除了必然王国与自由王国的对立，使每个人既能在必然王国获得自由的劳动，也能使每个人在自由王国实现自由的个性发展，使人的劳动和劳动的人获得全新面貌，实现自由劳动与自由个性的统一。

其三，劳动解放既不是劳动自主发展的结果，也不是所谓人的类本质的复归，而是机器大工业发展的产物，所谓的劳动辩证运动实质上是资本主义社会生产力与生产关系之间矛盾运动的表现形式。要实现劳动的解放使之获得自由的性质，当然需要具备必要的主观条件和客观条件。其中，主观条件是劳动者具有共产主义的思想觉悟与积极劳动的心理状态，客观条件则是实现劳动的社会性与科学性。无论是劳动的社会性或社会化，还是劳动的科学性或科学化，都不会是劳动自主发展的结果，也不是人的类本质的复归，而是机器大工业发展的产物。时至今日，实际上在资本主义社会已经实现了劳动的科学性与劳动的社会化，不过尚未实现具有普遍意义的劳动觉悟与劳动社会化，因此还未实现真正意义上的劳动解放。

首先，在资本主义社会已经实现了狭义上的劳动的社会化，资本主义不同于前资本主义社会的经济运行方式就是进行的是社会化大生产。从物质生产的过程来看，由于生产力的发展，社会分工越来越细化，单个人已无力单独完成某一种产品的生产，生产任何一种商品都离不开不同生产领域和生产环节的劳动者之间的衔接与配合。从物质生产的结果来看，生产者要转让商品，消费者要使用商品，还不得经过“交换”这个环节，因为在商品经济条件下，商品必须卖出去，才能满足社会的需要。尤其是在资本主义社会中，商品只有卖出去，资本家才能最终实现剩余价值，获取利润。由此，只有商品“交换”成功，私人劳动才能顺利地转化为社会劳动，成为社会总劳动的一部分，不断扩大社会总劳动中每个劳动者之间的有机联系。

其次，在资本主义社会已经实现了劳动的科学化。在资本的驱动下，尤其在机器大工业之后，资本家为了获取更多的相对剩余价值与超额利润，单个资本家进而整个资产阶级就必须以提高生产效率和生产力为基础，因此不得不重视科学在生产上的作用，进而实现劳动的科学性。资本主义生产把自然科学发展到“它的顶点”，资本家想方设法充分地探索、挖掘和利用大自然的各种自然属性转化为人类所用，不断地开发新的产品、丰富商品的多样性，并不断实现产业升级和产业转型，造就了一个种类繁多、大量堆积的“商品世界”。劳动的科学性还体现在作为固定资本的机器体系中，这种机器体系已经由机械化发展到自动化进而发展到智能化，人们对机器的使用和操作越来越简单和便捷，社会分工之间的差异性也越来越小，不仅大大减少了人们繁重劳累的体力劳动，而且让人们能快速地掌握机器的操作。

最后，在资本主义社会实现的劳动的科学化和狭义的劳动的社会化，为未来新社会的劳动解放提供了物质基础。随着大工业的发展，资本家为了获得更大的剩余价值，就不得不发展科学技术，不断地打破物质生产与非物质生产之间的对立，并为实现计划经济创造了“生产—消费”大数据统计的科技基础，由此摆脱了资本主义条件下劳动的资本属性，实现必然王国与自由王国的统一。

三、重申唯物史观劳动解放思想的理论意义与现实意义

围绕马克思的劳动解放问题，西方学术界掀起了一股理论热潮。当代西方学者对马克思唯物史观的劳动解放思想，赞成的不多，反对的不少，对国内学术界产生了不太好的影响。重申唯物史观视角下的劳动解放思想，对辨析马克思本意的劳动解放思想和社会主义的劳动观具有重要的理论意义。

具体而言，当代西方学者对马克思“劳动解放”思想提出以下几个具有代表性的观点^①。其一，

^① 参见孙乐强：《劳动与自由的辩证法：马克思历史观的哲学革命——兼论〈资本论〉对〈政治经济学批判大纲〉的超越与发展》，《哲学研究》2016年第9期。

以阿伦特为代表的“劳动解放的乌托邦主义”。阿伦特所理解的劳动是一种工具性的营生活动，她认为劳动必然受制于自然界和人类生存的必然性并永远无法摆脱这种必然性。在她看来，马克思一方面把劳动作为人类生存的准则，另一方面又要消灭劳动，这本身就蕴含了无法克服的矛盾；而且从事物质生产劳动的人一旦从劳动中解放出来，获得的空余时间只会花在消费上，未来的人类社会只会是一个虚无主义的社会。其二，以奈格里（Antonio Negri）和古尔德（Carol C. Gould）为代表的“劳动自主发展的内在因果观”。奈格里认为，劳动本身蕴含着自由的维度，任凭劳动自主发展，自由自然就能生长出来^①。古尔德则认为，劳动到自由的转变是劳动自主发展的内在果实^②。其三，以马尔库塞为代表的爱欲解放的审美救赎。马尔库塞（Herbert Marcuse）主张到艺术审美中寻找所谓的“新感性”；这种“新感性”是指人们摆脱了受“工具理性”压抑的旧感性之后，人的本能得以释放的完全自由的活生生的感性；人们一旦获得这种爱欲的解放，劳动的性质就成为一种非功利性的、超越对象限制的游戏或消遣^③。其四，以安德烈·高兹（Andre Gorz）为代表的劳动解放的生态社会主义。高兹把人的活动分为三个层面，即他主的宏观社会活动、自愿参与的微观社会活动、自主性活动；人们在“他主领域”中的劳动只能是强制的、异化的，是不可能被消灭的，只有在劳动之外的“自主性活动”中才能获得自由和解放；因此，要超越资本主义的生产主义，通过文化变革使人们意识到自身的自由主体性，创造一种有意义和价值的生活方式^④。

针对以上观点，我们可以运用唯物史观的劳动解放思想逐一进行辨析。其一，劳动作为人类进行的一种社会实践活动，自然要受到各种物质存在及其客观规律的制约，但也体现了人们克服这种障碍的劳动自由和主观能动性。劳动作为人类社会维系存在和发展的必要基础和方式，自从人类诞生以来，劳动就是任何社会形式都不可或缺的、不能取消的。在未来新社会，因为实现了公有制和计划经济，劳动获得新的社会属性，实现了人类自由的劳动和劳动的自由的统一，劳动就不仅是维持物质生活的必要条件，也是人类获得幸福生活的必要条件，成为人的第一需要。而阿伦特把劳动与自由完全对立起来，把劳动的自由和自由的劳动混为一谈，消解了劳动本身的丰富内涵。其二，马克思所说的“消灭劳动”并非指的是消灭劳动本身，而是指消灭“异化劳动”所体现的社会性质，即生产关系的对抗性。只有消灭了生产关系的对抗性，才能把劳动者从强制性的剩余劳动中解放出来，实现劳动的自由与自由的劳动的统一。阿伦特混淆了“消灭劳动”与“消灭劳动的性质”。其三，在未来新社会，由于消灭了生产关系的对抗性，不仅改变了人的劳动，也改变了劳动的人。这种全新的人既不像阿伦特说的在劳动之余只会把空闲时间花在消费上，也不像马尔库塞说的只是把劳动当作一种游戏或消遣，而是在劳动中充分发挥自身的聪明才智，使劳动成为一种自觉调控、锤炼身心和实现自我的过程。其四，如果说劳动本身蕴含着“自由的维度”指的是人类在劳动过程中对各种自然的物质存在及其客观规律的障碍的克服，那么这种自由并不能内在的自发的发展成为自由的劳动和人的自由个性，因为在任何一种社会形态下的劳动都具有克服各种障碍的自由，只有在消除了生产关系的对抗性之后，才能消灭阶级对立下劳动所具有的剥削性和强制性，实现人真正的自由劳动与自由个性。奈格里和古尔德夸大了劳动本身所具有的自由维度，在劳动自身中寻找自由的动力和根源，才是真正陷入空想的乌托邦主义。其五，在未来新社会，由于消除了生产关系的对抗性，实现了每个人的自由全面发展，那么无论是在宏观的社会层面，还是在微观的社会层面，或是更微观的个人层面，都会实现人的自主活动。每个人都成为自身自觉的管理者，整个社会看似没有管理者，而实际上每个人又都是管理者，并不存在高兹所说的“他主的宏观社会活动”是不可被消灭的问题。当然，高兹提出要通过文化变革使人们意识到自身的自由主体的思想对建设社会主义社会是有积极意义的。

（责任编辑 已 未）

① [意] 奈格里：《〈大纲〉：超越马克思的马克思》，张悟等译，北京：北京师范大学出版社，2011年，第229页。

② [美] 古尔德：《马克思的社会本体论：马克思社会实在理论中的个性和共同体》，王虎学译，北京：北京师范大学出版社，2009年，第98页。

③ [美] 马尔库塞：《现代文明与人的困境——马尔库塞文集》，李小兵等译，上海：上海三联书店，1989年，第218页。

④ Andre Gorz, *Paths to Paradise: On the Liberation from Work*, London: Pluto Press, 1985, p. 63.

马克思对反犹太主义的批判及其当代价值

兰 洋

【摘要】长期以来，种族问题被错误地视为马克思思想的短板。实际上，早在1843年的《论犹太人问题》中，青年马克思就曾对19世纪最严重的种族问题——反犹太主义——进行过非常深刻的讨论。马克思通过区分政治解放和人的解放，超越了鲍威尔从政治异化角度解读反犹太主义的模式，真正揭示了犹太人乃至现代人的生存困境。可以说，这一论题构成马克思从人的自我解放视域转向新唯物主义哲学视域的隐含线索。从思想史关照现实，针对近年来西方尤其是美国越演越烈的种族矛盾，《论犹太人问题》中所蕴含的辩证方法，仍是我们认识和分析当代种族问题的理论利器。

【关键词】论犹太人问题；人类解放；美国种族问题

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2021)05-0022-07

作者简介：兰 洋，湖南株洲人，哲学博士，（北京100872）中国人民大学马克思主义学院讲师暨当代政党研究平台研究员。

基金项目：北京市高校思想政治理论课高精尖创新中心一般项目“资本逻辑与中国绿色发展道路”（19GJJ012）

长期以来，学界有一种流行观点：马克思没有对种族和族群问题进行过专门的研究。这种观点认为，在马克思的理论体系中，资本主义社会最现实和最具本质的社会关系是阶级关系，种族和族群问题只是处于从属地位，充其量是虚假的表象或遮蔽的面纱。更有人指出，直到霍克海默（Horkheimer）和阿多诺（Adorno）在《启蒙辩证法》中将反犹太主义的病灶判定为“启蒙理性”和“非家异感”，这一论题才真正进入马克思主义的理论视野^①。但是，当我们回顾马克思的思想历程，会发现上述判断并不准确。实际上，马克思在其青年时代曾对19世纪的种族问题——反犹太主义进行过非常深刻的讨论。从1843年的《论犹太人问题》到1844年的《神圣家族》，马克思与布鲁诺·鲍威尔（Bruno Bauer）为代表的青年黑格尔派就犹太人的命运展开了反复论战。尤其是在《论犹太人问题》中，马克思深刻剖析了反犹太主义的原因、机制和未来出路，不仅超越了同时代人的思想水平，而且对其自身的思想转变产生了深远影响。可以说，反犹太主义的论题构成马克思从人的自我解放视域转向新唯物主义哲学视域的隐含线索。而从历史俯视当下，尽管马克思的研究迄今已近两个世纪，但经典思想的价值就在于总能从现实境遇中发现端倪。近年来，种族问题在西方尤其是美国呈现出愈演愈烈之势，更加需要我们将马克思的思想作为一面棱镜来破解当代种族问题的本质内涵和发展趋势。本着这样的意识，本文将首先梳理马克思与鲍威尔的理论分歧，进而探查马克思思考的理论逻辑和思考路径，呈现马克思的辩证批判所具有的当代价值。

一、批判前提：鲍威尔《犹太人问题》的解释模型

众所周知，犹太人作为欧洲的少数族裔长期受到各国歧视。尽管由于法国大革命的影响，普鲁士

^① See Kevin B. Anderson, “Not just Capital and Class: Marx on Non-Western Societies, Nationalism and Ethnicity”, *Socialism and Democracy*, Vol. 24, No. 3, 2010.

颁布的“1812 年敕令”废除了针对犹太人的特别税并赋予其“本地人”的地位，但并未从根本上改变犹太人受到歧视和法律上无权的状态。到 19 世纪 40 年代，犹太人问题已经成为德国社会最严重的种族矛盾，引发知识界的高度关注和巨大争议。在此背景下，青年黑格尔派的代表人物布鲁诺·鲍威尔于 1843 年出版了《犹太人问题》（*Die Judenfrage*），从自我意识的批判哲学的基本立场出发进行尖锐剖析。马克思的《论犹太人问题》则是对鲍威尔观点的回应和批判。因此，要完整把握马克思的思想逻辑，必须首先理解鲍威尔对犹太人问题的解释模型。

鲍威尔认为，欧洲的反犹主义是政治异化的产物。表面上看，犹太人遭到排斥是因为他们的宗教信仰，因此通常的解决方法是让犹太人改信基督教，以获得与基督徒平等的公民权利。但鲍威尔指出，在宗教问题背后还隐藏着更深层的原因，宗教异化只不过是一种虚假的表象，它所反映的是尘世中的各种私利和特权。这意味着种族压迫的根源不在于其自身，而只是在政治尚未彻底解放的状态下人们彼此争斗的缩影。无论是犹太人还是基督徒，尽管宗教形式不同，只要他们还坚持特殊性、否认普遍的自由和人性，真正的解放就没有到来。简言之，鲍威尔将种族问题本质属性规定为政治异化，种族隔离的排他性是政治的排他性的表征和凝结^①。

那么，应当如何解决犹太人问题？鲍威尔总结了历史上的两种方案，即“改教策略”和“扩权策略”，前者是让犹太人放弃犹太教而改信基督教，后者则将基督徒的宗教和公共权利扩展至犹太人^②。在鲍威尔看来，无论哪种方案，都是以基督教国家为基本的政治框架，根本没有触及人在这一框架下政治异化的问题，因此必然会造成宗教矛盾和种族矛盾的周期性爆发。即使是被誉为现代政治典范的制宪法国，也无法克服这种政治弊端。鲍威尔指出：“在法国，普遍自由还未成为法律，犹太人问题也没有得到解决”^③，因为法国虽然经由七月革命消灭了一般的国家宗教，但只在名义上剥夺了基督教的统治权力，在实际生活中包括犹太人问题在内的各种宗教、族裔、群体仍在特殊性和斗争性的指引下互相对立。在此基础上，鲍威尔强调要克服种族问题的周期性发作，唯一可行的办法是进行政治革命，其目标是实现普遍人权（“真正的公民权”）。鲍威尔指出：“只有当犹太人不是被解放成为犹太人，即不是必须与基督徒不同的人，只有当他们使自己成为人，成为与周围的人不存在任何界限的人，犹太人的解放才会是彻底的、成功的、稳固的。”^④ 也就是说，只有通过完全消除宗教异化，实现人的普遍自由以及人与人之间的完全结合（“真自由”），才能破解犹太人或其他教派和种族受压迫的历史宿命。笔者认为，在种族问题上，鲍威尔实际上是部分重复了黑格尔的法哲学思想，将犹太人问题的解决寄托于国家作为更高级的理性和具体的普遍性（真无限）来调节和统摄市民社会中没有节制的特殊性和偶然性（恶无限）。这是一种典型的通过政治解放解决种族问题的思路。

二、理论内涵：从政治解放到人的解放

鲍威尔的理论构成马克思批判种族主义的起点。马克思一方面赞扬鲍威尔“他把这一切都做得大胆、尖锐、机智、透彻”^⑤，另一方面又指出鲍威尔理论的不彻底性。在《论犹太人问题》中，马克思第一次明确区分了政治解放和人的解放，从而超出鲍威尔和西方思想史对种族问题的政治解释，真正洞察到这一问题本质特征、内在逻辑和发展趋势。

首先，马克思超越了鲍威尔的认知前提，在更深层次上把握到犹太人问题的实质。与鲍威尔不

① 值得注意的是，国内学界长期以来都将鲍威尔的观点简单等同于宗教批判，忽视了其背后更深层的政治批判意涵。近年来，有学者注意到鲍威尔宗教批判的实质是政治批判，这是一个重要的理论突破。（参见聂锦芳：《再论“犹太人问题”——重提马克思早期思想演变中的一桩“公案”》，《现代哲学》2013 年第 6 期；朱学平：《从共和主义到社会主义——马克思〈论犹太人问题〉新解》，《现代哲学》2014 年第 3 期。）

② 朱学平：《从共和主义到社会主义——马克思〈论犹太人问题〉新解》，《现代哲学》2014 年第 3 期。

③ [德] 布鲁诺·鲍威尔：《犹太人问题》，李彬彬译，聂锦芳、李彬彬编：《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，北京：中国人民大学出版社，2017 年，第 84 页。

④ 同上，第 60 页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 23 页。

同，马克思从一开始关注的就不是宗教和政治状态中的犹太人，而是日常世俗生活中的犹太人。马克思说：“我们不把世俗问题化为神学问题。我们要把神学问题化为世俗问题。”^①这样一来，对问题的理解就完全不同了：“犹太人的世俗礼拜是什么呢？经商牟利。他们的世俗的神是什么呢？金钱。”^②在鲍威尔将种族问题归结为政治问题的地方，马克思看到的是作为政治之座架的市民社会及其内在矛盾。犹太人的自我解放本质上不是如鲍威尔一样地诉诸政治自由，而是从经商牟利和金钱的奴役中解放出来，从实际的、世俗的犹太精神中解放出来。这意味着在马克思看来，犹太人问题以及一切种族问题不再仅是某个族裔遭受身份歧视和政治压迫的问题，而是整个现代市民社会及作为其原子的现代人的问题。只有消除犹太精神的现实土壤（资本主义生产体系下的不平等关系），犹太人问题才能得到彻底解决。这是马克思对种族问题的本质规定所做出的格式塔转换。

其次，鲍威尔将犹太人问题的不断爆发归结为未能充分实现政治自由，而马克思恰恰看到了政治解放本身的局限性。不可否认，取得公民权既是被压迫种族追求解放的重要手段，也是近代政治革命的核心内容。但是，鲍威尔没有看到，这一历史进程的实质是市民社会和政治国家的分离以及政治异化——抽象的政治国家的统治。在马克思看来，政治解放的结果是政治领域从应然的“类的内容”“真正的普遍东西”下降为一个与市民社会相对立、相分离的特殊之物、形式之物。与此相应，人的权利也分裂为公民权（droits du citoyen）和人权（droits de l'homme）。前者指的是参加政治共同体的权利，即获取政治实体参与者的身份（如不受歧视的公民）所带来的权利；而后者在马克思看来实际上是指市民社会成员的权利，即利己的、与共同体分离开来的个人的权利。马克思特别强调，在这两重身份中，实际上后者才是现代人真实的存在状态。现代社会所鼓吹的自由、平等等天赋人权是建立在“人作为孤立的、自我封闭的单子”这一基础之上的，“在这些权利中，人绝对不是类存在物，相反，类生活本身，即社会，显现为诸个体的外部框架，显现为他们原有的独立性的限制”^③。笔者认为，马克思上述分析的卓越之处在于：在鲍威尔将种族问题的解决诉诸于政治公民权时，马克思看到种族问题与资产阶级政治制度之悖谬性之间的必然联系。如果仅仅将种族问题视为政治问题，则恰恰落入资产阶级政治解放所建构的抽象的类本质之中。这就是现代政治秩序无力消除犹太人问题（以及一切种族问题）的根源所在。归根到底，即使被压迫的种族获得政治自由，成为现代国家的公民，依然无法消除种族主义。现代种族问题无法通过单纯的政治变革来解决，因为它本身就是人的自我分裂的后果。

最后，马克思提出要真正解决种族问题，不仅要实现政治解放，更要实现“人的解放”。政治解放当然是一大进步，但它不是彻头彻尾、没有矛盾的人的解放方式，也不是普遍的人的解放的最后形式。马克思认为，要破解现代性的这种内在矛盾，“只有当现实的个人把抽象的公民复归于自身……只有当人认识到自身‘固有的力量’是社会力量，并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以政治力量的形式同自身分离的时候”^④，“人的解放”才能完成。政治解放无法消除种族主义的土壤，只有社会革命打破市民社会利己性的枷锁，才能推动人的彻底解放。笔者认为，马克思的“人的解放”的思路表明马克思超越德国古典哲学尤其是黑格尔的程度。一方面，马克思继承了黑格尔对于现代性的诊断，即现代性的本质就是国家（政治领域）与市民社会的分离；另一方面，马克思对黑格尔法哲学基本逻辑做了决定性的颠倒，即不是国家决定市民社会，而是市民社会决定国家，不是依靠政治革命克服市民社会的弊端，而是依靠社会革命来克服国家的虚假性。总之，以废除私有财产为前提的共产主义，才是克服包括种族问题在内的现代性问题，进而实现人的全面解放的根本途径。

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第27页。

② 同上，第49页。

③ 同上，第42页。

④ 同上，第46页。

三、辩证方法：马克思分析种族问题的三重启示

如上文所述,《论犹太人问题》的论证构成一个具有内在逻辑的有机整体,构成近两百年来马克思主义的种族主义研究的“总谱”。这一文本不仅超越了鲍威尔的理论视域,也超越了多数当代人对种族问题的现象描述,真正深入到现代种族问题的深层机理之中。遗憾的是,这一理论创建的意义直到今天也未得到全面的认知。这里要特别强调的是,马克思在《论犹太人问题》中之所以能够洞察其本质,原因在于他所运用的是辩证思维 and 本质分析,而非一般意义上的知性思维和表象分析。即拒绝对既定社会存在的“外部反思”,通过面向事情本身的自我活动深入到历史的本质性维度之中。这构成了马克思主义区别于其他理论的一个重大方法论特征。可以说,青年马克思对种族主义的研究是运用辩证法的一个典范,为当代人透视复杂社会问题提供了系统而深刻的方法论基础。

(一) 现象与本质的辩证“颠倒”

社会历史事件之所以难以认识,一个重要原因就是事件的本质往往被现象所层层包裹,需要通过抽丝剥茧才能洞察。比如,在马克思的时代,犹太人问题就被披上宗教问题或政治问题的外衣,并且在不同国家表现为不同具象。《论犹太人问题》的方法论意义首先在于马克思通过“颠倒”现象与本质的辩证方法,洞穿了犹太人问题的实质。笔者认为,马克思的做法分为两步:

第一步,通过分析犹太人问题的不同变种,破除宗教异化的表象。在《论犹太人问题》的开篇,针对犹太人问题的宗教外衣,马克思就指出在德国不存在现代意义上的政治国家,因而犹太人问题是较为纯粹的神学问题;而在法国这样的立宪制国家中,犹太人问题虽然还保持着神学的外观,但实质上根源于现代政治解放的不彻底;最后,在实现了现代共和制的北美,犹太人问题就不再是一个神学问题而成为真正的世俗问题。由于上述具体情况不同,因而不能简单地立足于神学观念和宗教立场来观察整个犹太人问题。

第二步,破除政治异化的表象。针对鲍威尔的解释,马克思指出,无论政治解放是否完成,种族问题都不断出现,这就证明种族矛盾与现代国家制度是不矛盾的。因而,在政治因素外,犹太人问题必然还有更深层的原因。要真正实现种族的解放,必须到作为政治国家之基础的市民社会中去寻找答案。当马克思得出这一理论认知,历史事件的现象与本质之间手足倒置的关系就在理论分析中被颠倒回来。这意味着宗教和政治只是世俗局限性的现象而非原因。因此要用世俗束缚来说明宗教和政治束缚,而不是相反。毫无疑问,这一由现象到本质的辩证方法仍是我们今天分析现代种族问题所必须依赖的重要方法。

(二) 经济分析与政治分析的辩证统一

历史事件往往是多种因素复合作用的产物,可以从多角度进行解析。马克思的同时代观察家大都承认犹太人问题既是一个经济问题,也是一个政治问题。不过,一旦追问这些因素以怎样的方式相互作用,经济与政治之间又存在怎样的本质性的联系,答案就变得扑朔迷离。《论犹太人问题》的重要洞见在于发现了现代社会的经济异化与政治异化之间的隐秘联系,实现了经济分析与政治分析真正的有机统一。马克思指出:“国家的唯心主义的完成同时就是市民社会的唯物主义的完成。政治解放同时也是市民社会从政治中得到解放,甚至是从一种普遍内容的假象中得到解放。”^①这意味着现代种族问题是内嵌于资本主义生产关系和资本主义国家的本质之中的,其基础正是作为现代性之本质的政治国家与市民社会的分离及两者关系的根本倒置。一方面,马克思反复强调,现代公民在政治中似乎剥离了种族身份而具有类本质,但实际上这不过是一种普遍性的假象。因为公民所具有的只是一种抽象的权利,仍然受制于高高在上的政治国家;同时,在政治的实际过程中,行动主体遵循的仍是包含种族等要素的特殊性和利己性的原则。这就决定了近代自由主义的政治建构无力解决种族矛盾。另一方面,在私人领域即市民社会领域中,人与人陷入无休止的相互斗争,并伴随着不可调和的经济不

^① 《马克思恩格斯文集》第1卷,第45页。

公。这就决定了资本主义生产体系是种族矛盾再生的母体，族群和阶级不平等之间存在着耦合联系。因此，必须在经济与政治相统一的视角下看待和解决问题，而不仅仅局限于单独的某一方面。在马克思的视域中，人的真正解放——异化的扬弃——在于将人从普遍存在的分裂性、特殊性与利己性当中拯救出来。因此，这一任务必然是双重的：既要在政治领域中消除异化，也要在经济领域中消除异化；既要在政治上实现解放，也要求取市民社会的解放。笔者认为，这种经济批判与政治批判相统一的思路，构成马克思思考复杂社会问题的最鲜明也最有效的特征。如果我们将理论标尺向后延伸，就会看到马克思的这种分析方法的强大影响力。20世纪以来，杜波依斯（W. E. B. Du Bois）、奥利弗·考克斯（Oliver Cox）、艾德娜·伯纳希切（Edna Bonacich）、迈克尔·赫克特（Michael Hechter）等受马克思影响的研究者正是运用这一方法，形成了以劳动力市场分割理论等为标志的对种族问题的政治经济学阐释路径^①。

（三）种族主义意识形态的辩证批判

除上述政治/经济相统一的方法，马克思在《论犹太人问题》还蕴含着意识形态批判的视角。马克思以普鲁士和美国为对比，说明反犹太主义的意识形态或话语体系在公共文化与私人领域之间的辩证关系。正如前文所述，马克思认为现代人在本质上过着双重生活——天国的生活和尘世的生活。“人，正像他是市民社会的成员一样，被认为是本来意义上的人，与 citoyen [公民] 不同的 homme [人]，因为他是具有感性的、单个的、直接存在的人，而政治人只是抽象的、人为的人，寓意的人，法人。”^② 这意味着人既在政治共同体中把自己看做社会存在物，又在尘世的市民社会中把自己和他人降为工具。正是由于人具有上述二重性，反犹太主义的文化再生产也具有二重性。一方面，一些国家（如普鲁士）在反犹太文化再生产中扮演了结构性的角色，种族主义的意识形态通过由国家主导的生产体系、政治制度、教育模式和传媒工具再生产出来。另一方面，即使人们可以借由自由主义的政治和法律制度（如美国），将某些具有隔离性的因素从公法领域驱逐到私法领域中，使其在表面上具有纯粹个人事务的形式。但由于政治解放没有消除人与人之间实际的隔离状态，种族矛盾还会在私人领域不断复燃。这样，马克思就真正洞察了由私人领域与公共领域、个人生活和类生活之间的二元性所导致的异化状态，并揭示出种族主义文化从显性的公共领域向隐性的私人领域的隐遁的内在逻辑。笔者认为，由此观察今日的种族问题，可以得出近似的结论。虽然西方国家法律明确禁止公共领域内种族歧视，但并未真正消除种族隔离的社会土壤和文化土壤。从本质上看，种族隔离不过是现代社会人与人分离和疏远的一种极端表现。

四、当代价值：《论犹太人问题》视域中的美国种族问题

笔者认为，马克思所提供的上述分析框架和研究路径，拥有超越犹太人问题这一论域的深刻洞察力，能够为我们分析今日世界最严重的种族问题——美国社会的种族压迫奠定坚实基础。众所周知，自20世纪50-60年代黑人民权运动爆发以来，非洲裔美国人在政治、经济、教育和住房等方面的条件得到一定程度的改善。特别是以奥巴马为代表的少数黑人精英进入政坛，令很多人认为美国的种族问题已经在根本上得到解决。有学者乐观地指出，美国已进入“色盲”或“后种族”时代，“种族歧视不再是美国的一个困境”^③。可是，随着由乔治·弗洛伊德之死所引发的全美抗议浪潮，种族问题作为美国的阿喀琉斯之踵（Achilles' Heel）再次暴露在世人面前。许多人不可避免地产生以下疑惑：种族隔离和歧视已被法律禁止多年，黑人等少数族裔享有平等的政治、经济、受教育和获取社会福利的权利在理论上也早已成为无可争议的共识，为什么美国的种族歧视还会如钟摆般地周期性爆发？如果法律和政治权利上的不平等并不是种族问题的唯一根源，那么黑人的解放之路应该去哪里寻找？这些问题提醒我们，从根本上说我们在当下仍未跳出马克思所指明的历史时代。19世纪的犹太人

① 左宏愿：《种族、族群与阶级：西方马克思主义种族和族群研究的路径及其启示》，《民族研究》2017年第3期。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第45页。

③ 刘艳明：《美国系统性种族主义理论综述》，《北京社会科学》2019年第3期。

问题和 21 世纪美国的种族问题，都属于现代性问题，都是人在现代社会彼此对立、隔离和异化的一种具象表达。因此，运用马克思的思维方法观察当下美国社会愈演愈烈的种族问题，其基本面貌和深层原因将得到更为完整的呈现。

（一）从表象思维到本质批判：美国社会存在系统性种族压迫

首先，美国的种族问题笼罩在极为复杂的现象之中，因而需要运用马克思从现象到本质的辩证方法，剥离其层层外衣进而洞穿其本质。按照马克思的观点，必须深入到国家机器内部和市民社会的结构之中，才能理解种族问题不断再生产的复杂方式。由此观察，可以发现，虽然在不同时期，美国种族问题有不一样的具体表现，呈现出或公开或隐晦、或政治或经济的表象，但是就维护白人统治这一本质而言是一贯的。从历史上看，美国的建国基础就内含着压迫制度，其宪法、政治体系、法律体系和教育体系等内含着白人至上的传统。时至今日，白人凭借其经济资源和社会权力仍然占据着社会位阶的绝对顶端，并将这种统治性以经济财富、社会资本、文化资本等形式不断地再生产。这样，近半个世纪以来，美国种族问题所取得的种种“进步表象”就在理论分析中被破除了，实际显露出的是美国历史始终存在系统性种族压迫的事实。按照马克思从现象到本质的辩证方法，可以得出结论：今天美国严重的种族问题它不是偶发的现象，而是深植于美国的社会基因和集体潜意识之中。这是美国种族问题循环爆发、难以根除的重要原因。

（二）经济批判：种族矛盾根植于资本主义生产体系

马克思在《论犹太人问题》中反复强调，种族问题只是人在市民社会的利己性驱动下所产生诸多异化的一个方面。因此，政治解放是远远不够的，必须从经济与政治相统一的视角下来解决问题，通过社会革命将人从普遍存在的分裂性当中拯救出来。马克思后来经过政治经济学研究，在《资本论》等著作中将这一思想系统化为对现代资本主义的生产方式和社会构架的全面批判。笔者认为，在此理论视域下，我们很容易发现美国种族问题的根本原因在于现代资本主义经济体系中占优势地位的种族对其他种族的经济支配和经济剥削。首先，这种经济不公直观地表现在白人和其他族裔之间巨大的经济差距。数据显示，白人家庭的财富中位数是拉美裔的 23 倍，非洲裔的 42 倍。根据美国广播公司新闻网站 2020 年 10 月 11 日的报道，2019 年拉美裔的贫困率是 15.7%，是白人的 2 倍多^①。其次，在美国资本主义经济体系中，存在阶级和族群之间的叠合，尤其体现为劳动力的族群区隔。经济压迫首先发端于沿着族裔边界展开的劳动力市场，白人主导的资本体制通过工作隔离、歧视性的劳动力价格等方式进行市场分割，从而维持白人的优势，将其他有色人种排斥在社会上层之外。最后，种族问题的深层机制是白人基于经济剥削而产生的“不正当获利”（unjust enrichment）。白人通过对高等教育、晋升机会的垄断，造成其他族裔的“不正当致贫”（unjust impoverishment）和贫穷的代际传递，以及维持系统的排斥和边缘化的政策。总之，在《论犹太人问题》的视域中，美国资本主义的生产体系和劳动力市场从根本上规制了各个种族对社会资源的掌控能力，由此形成一个种族阶序体系。其中，白人占据最高阶位，而黑人则处于最底层，其他有色人种则依照白人的意志进行排序。20 世纪 60 年代以来，民权运动从未真正动摇这一阶序。

（三）政治批判：国家类本质的抽象性是种族问题的直接诱因

在《论犹太人问题》中，马克思深刻揭示了自由主义的政治建构的内在缺陷。政治国家所具有的不过是一种虚假的普遍性和类本质，实际的政治操作遵循的是特殊的、利己的逻辑。这一批判对今日美国的政治制度仍然成立，只不过这种抽象性在美国以更隐秘的方式呈现出一些新的特征。首先，尽管黑人经过 20 世纪艰苦的斗争，争取到法律上平等的选举权利，但这种机制上的平等只是表面的平等，并不天然体现了民族、种族之间的平等。准确地说，美国是用法律上的平等来置换事实上的不平等，用身份政治的平等来置换社会阶级的不平等。其次，现代美国政治最大的特点是分权制度。这一制度拥有分解、消化、瓦解政治批评的无与伦比的能力。表面上看，任何族裔、种族、阶级都具有表达自身利益的权利。但事实上，美国独特的分权体制导致一种巨大的政治惯性，即习惯于用“个

^① 中华人民共和国国务院办公厅新闻办公室编：《2020 年美国侵犯人权报告》，《人民日报》2021 年 3 月 25 日第 010 版，第 7 页。

案”来消解“系统性”的问题。这一体制倾向于引导民众将社会矛盾（如种族问题）归因于具体的机构（如明尼阿波利斯市警察局）和具体的政客（如特朗普），而拒绝对美国社会和政治体制进行系统性的反思。这表明今日的美国政制体现出马克思所揭示的虚假的共同体特征，即一方面它使人们沉浸于主权在民的自我想象之中，另一方面又难以对美国体制进行真实的、深刻的批评，其结果必然是社会矛盾的周期性发作。最后，政治共同体的虚假性导致执法权的滥用。这轮种族问题的起因是警察的暴力执法，这种暴力性不是偶然的，而是根植于美国的政治体制之中。在一系列种族冲突中，无论警察如何使用暴力都具有广义的合法性。因为通过在形式上向大众让渡选举权利，行政机关和暴力机关的行为就自动获得最高的合法性和更高的道德“授权”。正如葛兰西（Gramsci · Antonio）所指出的，在面对个体的反抗时，暴力机器具备绝对的政治和意识形态上的优越性^①。在某种程度上，这既是美国体制的优势（因为它似乎永远不会内爆及被推翻），但也是美国体制自我营造的陷阱（社会大众被剥夺了系统性反抗的权利）。

（四）意识形态批判：白人文化霸权是种族问题的隐性机制

上文已表明，马克思在《论犹太人问题》中深刻揭示了公共与私人领域之间的辩证关系，即种族问题由显性的公共领域向隐性的私人领域隐遁的内在逻辑。后来葛兰西将这一思想发展为文化霸权理论。葛兰西认为，资本主义国家对工人的压迫和控制，不仅表现在对物质生产资料的垄断，而且表现为话语体系的建构和意识形态的霸权。依照马克思和葛兰西已经开拓的思路可以发现，在种族问题上，白人也有类似的文化霸权。在美国，种族意识形态从公共制度层面向大众心理层面转化。尽管国家精英不再公开宣扬种族主义，但这种意识形态仍可以通过文化霸权变成社会化的常识。正如安迪·格林（Andy Green）所指出的，美国社会的白人群体早已实现了黑人形象的污名化建构。诸如“黑人夺走了我的工作”“黑人都是廉价劳动力”这类观念深植于白人大众的集体潜意识之中，一旦遭遇社会经济衰退，便极容易上升为社会思潮和集体行为^②。与此同时，由于黑人大众本体安全感的缺失，也容易形成反主流的逆反心理，通过抵制主流文化而创造属于他们自己的同一性，并展现出一种与主流标准模式不同的身份认同。这一族裔之间的阻隔和紧张关系，内嵌于社会结构和文化心理之中，并通过社会性建制系统被不断地再生产出来。更有甚者，这种意识形态渗透到法律系统之中。可以看到，美国警察在处理种族冲突中的不当行为并不是偶发的，它是种族主义文化霸权的产物，是一整套歧视性的隐性机制的组成部分。

总体而言，上述四重批判构成马克思主义透视美国种族问题的基本维度，也是马克思思想的一种具体化运用。在这个意义上，种族问题不仅不是马克思思想的“理论短板”，相反，它是尚未完全开掘的“理论富矿”。当前，全球经济和政治格局正在发生显著而深刻的变化，“人类正处在大发展大变革大调整时期”^③。从新冠疫情的全球蔓延到种族问题的极端爆发，人类社会似乎走到一个十字路口。在这样一个剧烈变动又危机四伏的时代，马克思的思想和经典文本具有格外重要的价值，不仅能够为我们剖析纷繁复杂的现实问题提供科学方法，而且能为我们追寻更高级的文明形态提供价值指引。今日的种族问题归根到底是现代性问题，而要超越以资本逻辑、民族国家构架和主体性的哲学话语所建构起来的现代性的制度格栅，就必须从被视为金科玉律的政治自由推进至人的真正解放。这就是马克思《论犹太人问题》的核心意义所在。一言以蔽之，思想对现实的穿透力再次表明：马克思仍是我们的同时代人。

（责任编辑 已 未）

① 参见中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局国际共运史研究所编译：《葛兰西文选（1916-1935）》，北京：人民出版社，1992年，第226—254页。

② Andy Green, “On the Political Economy of Black Labour and the Racial Structuring of the Working Class in England”, ed. by Andy Green et al., *CCCS Selected Working Papers*, Vol. 2, London: Routledge, 2007, p. 642.

③ 《习近平谈治国理政》第2卷，北京：外文出版社，2017年，第538页。

自我保存理性与反犹太主义

——论《启蒙辩证法》的犹太人问题之思

郭延超

【摘要】《启蒙辩证法》延续马克思将犹太人问题视作普遍性问题的思路，将法西斯主义式的反犹太主义问题同样视作具有普遍性根源的普遍性问题。这一普遍性根源是指：伴随着资本主义的结构性转型，形式主义化了的自我保存理性彻底沦为社会统治的工具。这首先可以解释犹太人为何在垄断资本主义时期被强权者视作需要清除的对象：在认定犹太人具有威胁到统治秩序的原始拟态特质的基础上，强权者在调用自我保存理性进行虚假投射活动时，特别地将犹太人视作投射对象。其次，这一分析更深层的用意在于提示我们：在资本主义的发展过程中，尤其是当资本主义出现危机之时，像法西斯主义式的反犹太主义那样的社会灾难可能以非反犹太主义的面目再度出现。在全球资本主义体系陷入危机、西方右翼民粹主义复起的时代背景下，《启蒙辩证法》的提示愈加显示出深刻的预见性与批判性。

【关键词】自我保存理性；反犹太主义；虚假投射；拟态

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2021)05-0029-08

作者简介：郭延超，（上海 200433）复旦大学哲学学院博士生。

阿多诺在其发表于1959年并于1962年复述的演讲“清理过去的含义”（The Meaning of Working Through the Past）中，在以法西斯主义式的反犹太主义等为代表的苦难被越来越多人忘却、反犹太主义浪潮复起的现实背景下，强调不能遗忘苦难^①。这一强调显然不是为了简单记录历史，而是为了警醒时人，类似法西斯主义式的反犹太主义这样的苦难可能重现。阿多诺在与霍克海默十余年前合撰的《启蒙辩证法》一书中，更加充分地表达了这一警醒^②，对法西斯主义式的反犹太主义的根源进行了深刻分析。对此，有研究者指出，霍克海默、阿多诺同样“受到反犹太主义成见的影响”^③，反犹太主义“在犹太人的冲动那里有其源头”^④。这无疑误解了两位思想家的本意。在法西斯主义式的反犹太主义的根源

① See Theodor W. Adorno, “The Meaning of Working Through the Past”, trans. by Henry W. Pickford, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, New York: Columbia University Press, 2005, pp. 89-103, 307-308. 关于这篇演讲的思想内涵，参见罗松涛：《奥斯维辛之后的道德沉思——从阿多诺“清理过去意味着什么”一文谈起》，《北京师范大学学报》社会科学版2017年第4期。

② 霍克海默、阿多诺起初并未将反犹太主义问题作为他们研究的焦点。直到1938年，霍克海默才在《The Jews and Europe》一文中第一次正式专门讨论反犹太主义问题。只是彼时的霍克海默仅仅认为，反犹太主义是“‘法西斯主义上升阶段’的一个暂时性产物”。随着局势的愈加恶化，阿多诺与霍克海默很快意识到，法西斯主义政权所实施的反犹太主义行动已经不再是某个边缘问题，而是关于人类自身前景的根本问题。（See Robert Fine and Philip Spencer, *Antisemitism and the Left: On the Return of the Jewish Question*, Manchester: Manchester University Press, 2017, pp. 53-56; Jack Jacobs, “The Frankfurt School and Antisemitism”, ed. by Peter E. Gordon, *Espen Hammer, Axel Honneth, The Routledge Companion to the Frankfurt School*, New York and London: Routledge, 2019, pp. 178-180; Marx Horkheimer, “The Jews and Europe”, trans. by Mark Ritter, *Critical Theory and Society: A Reader*, ed. by Stephen Eric Bronner and Douglas Mackay Kellner, New York and London: Routledge, 1989, p. 92.）

③ Jack Jacobs, *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 78.

④ Jonathan Judaken, “Blindness and Insight: The Conceptual Jew in Adorno and Arendt’s Post-Holocaust Reflections on the Antisemitic Question”, ed. by Lars Rensmann and Samir Gandesha, *Arendt and Adorno: Political and Philosophical Investigations*, Stanford: Stanford University Press, 2012, p. 194.

问题上,《启蒙辩证法》没有停留于简单的经验分析,更不要说将其归咎于犹太人自身的某种特质。

事实上,霍克海默、阿多诺延续马克思将犹太人问题视作普遍性问题的思路,认为法西斯主义式的反犹太主义的根源同样具有普遍性。对此,有学者认为这一问题的“病灶在启蒙理性自身,以及人类在孩童时期就形成的对于‘陌生’的恐惧心理”^①。这一观点准确地把握了反犹太主义根源的普遍性质,但在对这一普遍性根源的理解上,或多或少忽略了《启蒙辩证法》对马克思的资本主义批判思路的继承,以致可能部分遗失了《启蒙辩证法》在资本主义社会批判方面延续至今的深刻性。

一、作为普遍性问题的犹太人问题

在对犹太人问题的思考上,《启蒙辩证法》延续了马克思的思路。与马克思一样,霍克海默、阿多诺也将看似只涉及犹太人这一特殊群体的特殊性问题,视作有着普遍性根源的普遍性问题,也正因为犹太人问题的根源的普遍性质,犹太人所遭遇的问题同时是每个社会成员都可能遭遇的问题。

按照马克思在《论犹太人问题》下卷的分析,北美社会中的“现实的世俗犹太人”^②遭遇的自我异化问题有着普遍性根源。这一普遍性根源指的是:现代市民社会的充分发展,使以金钱为唯一原则的金钱拜物教这一新的宗教成为人们生活的主导原则,金钱拜物教这一实际的“犹太精神随着市民社会的完成而达到自己的顶点……实现普遍的统治”^③。这里,“金钱是一切事物的普遍的、独立自在的价值。因此它剥夺了整个世界——人的世界和自然界——固有的价值。金钱是人的劳动和人的存在的同人相异化的本质:这种异己的本质统治了人,而人则向它顶礼膜拜”^④。而北美社会中的“现实的世俗犹太人”之所以最突出地遭遇到这一问题,只是因为他们对“实际需要,自私自利”^⑤的孜孜不倦的追求,刚好与市民社会的金钱拜物教原则相契合^⑥。在马克思看来,世俗的“犹太人作为市民社会的特殊成员,只是市民社会的犹太精神的特殊表现”^⑦,其他社会成员也将因为现代市民社会的充分发展,遭遇到与北美社会中的“现实的世俗的犹太人”一样的自我异化命运。

与马克思一样,霍克海默、阿多诺在《启蒙辩证法》中也将犹太人问题处理为普遍性问题。他们很清楚,时人针对犹太人这一特定群体的憎恨与排斥的现象处处可见,这样的现象有着各式各样的缘由,带来不同类型的反犹太主义。《启蒙辩证法》的“反犹太主义要素:启蒙的界限”一章(以下简称“要素”)中,通过经验分析的方法,根据不同缘由,归纳出当时在德国流行的四种反犹太主义,即法西斯主义式的反犹太主义、被自由主义观念同化的犹太人的反犹太主义、普通民众的反犹太主义、资产阶级的反犹太主义^⑧。但就像马克思在犹太人问题上没有停留于对北美社会的世俗犹太人的特别关注一样,霍克海默、阿多诺也没有停留于对不同反犹太主义类型的经验,而是将他们所处时代的犹太人遭遇到的问题,尤其是带来极致苦难的法西斯主义式的反犹太主义问题,视作具有普遍性根源的普遍性问题。

对霍克海默、阿多诺来说,这一问题的关键在于犹太人的某些宗教因素与强权者认定犹太人具有的自然属性因素是如何被强权者调用的。强权者之所以能够最终调用这些要素,其缘由在于以自我保存理性为核心规定性的现代启蒙,在反对基督教精神的过程中,可能反过来陷入基督教精神存在的缺

① 马欣:《“启蒙理性”与“非家异感”——“反犹太主义”的双重根源及当代启示》,《学术交流》2016年第8期,第56页。

② 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社,2009年,第49页。

③ 同上,第54页。

④ 同上,第52页。

⑤ 同上,第49页。

⑥ 参见张双利:《再论马克思的扬弃宗教的道路——从“犹太人问题”谈起》,《马克思主义与现实》2012年第6期,第29页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第1卷,第51页。

⑧ 参见[德]霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海:上海人民出版社,2020年,第173—182页。在本文直接或间接引用《启蒙辩证法》之处,笔者以渠、曹的译文为主,并根据Edmund Jephcott的英译本进行部分改动,在改动时会同时参考林宏涛的译文,并仅标注渠、曹译本的页码。(Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, trans. by Edmund Jephcott, Stanford: Stanford University Press, 2002; [德]霍克海默、阿多诺:《启蒙的辩证》,林宏涛译,台北:商周出版社,2008年。)

陷。那么，自我保存理性所可能陷入的缺陷究竟是什么？这种缺陷如何影响到法西斯主义式的强权者施行野蛮的反犹主义活动？下文将依次考察《启蒙辩证法》在这两个问题上的重要思考。

二、基督教精神与自我保存理性的缺陷

在《论犹太人问题》下卷中，马克思在考察市民社会成员的自我异化问题时，更多关注犹太教的世俗基础，而非犹太教在宗教上区别于基督教的地方。与马克思不同，霍克海默、阿多诺在《启蒙辩证法》中，不仅特别关注到时人过分贬低犹太教的现象，而且花了相当多的篇幅考察犹太教与基督教的差异^①。对他们来说，考察犹太教与基督教在宗教上的差异，不是为了论证这一差异足以构成反犹太主义的真实根源，而是为了论证：作为现代启蒙之核心规定性的自我保存理性，在反对基督教精神的时候，会同样陷入基督教精神在反对犹太教精神时所体现出的缺陷。对这一缺陷的考察，为我们进一步分析反犹太主义的普遍性根源问题提供重要的理论准备。

（一）基督教精神在反对犹太教精神时所体现的缺陷

对此，《启蒙辩证法》的基本断定是：声称自己是高于犹太教的下一个环节的基督教，却堕落到巫术时期（犹太教诞生之前）的偶像崇拜水平；它将人对上帝的断定认作上帝本身，失去对自身有限性的自知。对此，霍克海默、阿多诺分别从犹太教与基督教之间的原则性差异及其实践效果两个方面进行论证。

在讨论犹太教与基督教之间的原则性差异时，霍克海默、阿多诺特别选择从上帝与人之间的关系着手。犹太教的上帝从自然的盲目循环中抽身而出，具有不可与之比较的超越性地位，对犹太人而言具有绝对的权威。这种绝对的权威特别体现在犹太教的律法传统中：犹太人将律法视作上帝启示的体现，不会将其简单等同于人对世界所作的有限断定，以此守住上帝与人之间的无限距离。相反，基督教特别突出了上帝对人的恩典与爱，认为上帝之恩典与爱是经由人子基督之死启示给世人的^②。作为中介的人子基督成为上帝与人之间建立直接关联的唯一中介，这一中介克服了上帝与人之间的无限距离。正是在此，基督教与犹太教在原则上拉开了根本的距离。总之，在犹太教那里，上帝与人的关系以上帝设定的律法为中介，这一中介表明上帝具有超越于人的不可通达性；而在基督教那里，上帝与人的关系以人子基督为中介，这一中介在作为有限者的人与作为绝对者的上帝之间建立起直接关联。就缓和了上帝与人之间的距离而言，基督教似乎比犹太教更进步。

但从实践效果来看，基督教仍然落后于犹太教，因为基督教再度陷入偶像崇拜。对此，霍克海默、阿多诺无疑同意人们通常的断定：作为绝对者道成肉身之结果的人子基督不仅意味着绝对者之成为有限者，而且意味着有限者之成为绝对者^③。但他们没有局限于此，而是更多关注基督教的偶像崇拜的实践内涵：基督教教会“要求具有或是天主教的慈善事业，或是新教仪式的信仰，它能让人们看到救赎之路……基督教或者超自然主义都变成了一种巫术仪式”^④。这意味着，在实践中，基督教经由教会将人对上帝的断定认作上帝本身，并将在此断定的基础上人为制定的一系列行为规范，视作上帝对人进行救赎的具体方式，人们一旦确信这种断定及其衍生的行为规范，就陷入偶像崇拜。基督教原本意图借由对人与上帝之间距离的缓和，建立起人与上帝之间的直接关联，却在实践中不仅否定了上帝之于人的权威，而且将人之权威放大到绝对。如果说在犹太教那里有着对上帝的永恒超越性的确信以及对人的有限性的自知，那么在基督教这里这一否定性环节彻底付之阙如。

（二）自我保存理性在反对基督教精神时所体现的缺陷

对此，《启蒙辩证法》的基本断定是，以反基督教精神为首要使命的自我保存理性，反而可能像基督教精神一样，陷入偶像崇拜。霍克海默、阿多诺认为，在反基督教精神的背景下，现代启蒙理性

① 参见〔德〕霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，第182—186页。

② 参见同上，第20、183—185页。

③ 参见同上，第183—185页。

④ 参见同上，第185页。

以普遍的先验自我为基础，在认知活动与实践活动中谋求先验自我意义上的自我保存^①，而不再依赖于对上帝以及作为其俗世代理人的教会的信靠。

通过《启蒙辩证法》的各处论述可以发现，两位思想家受教于康德以及费希特、黑格尔等其他德国古典哲学家的思想，将自我保存理性的规定性区分为认知理性、道德理性、批判理性。这三重规定性分别是指：每个个体都能凭靠各自的先验知性对外部自然进行认知；每个个体都能凭靠各自的自由意志自主规定各自的行动；人们对理性自身所具有的有限性有清醒的自觉，比如被重点引用的费希特的“对思想的思想”（think thinking）、黑格尔的“有规定的否定”（determinate negation）等思想就特别明确地体现了这一点^②。在霍克海默、阿多诺看来，在他们所处的时代，自我保存理性仅仅“成了用于制造一切其他工具的普遍性工具，完全是目的导向性的”^③，“任何可以被人们引证为一种所谓理性洞见的实体性的目标都是一种妄想、欺骗”^④。这意味着不仅道德理性规定性会被祛除，批判理性规定性也会丧失。道德理性规定性被祛除，是因为道德理性要以实体性的先验自我为基础，而实体性的先验自我会被当作幻象剔除掉。同理，批判理性规定性也会丧失。对康德而言，人之所以能够守住批判理性规定性，是因为人们对知性的运用，要在非实体性的理性理念的范导作用下进行，这使得人们在追求统一的知识体系的同时，还能坚守住对知性的有限性的自觉。但非实体性的理性理念，在霍克海默、阿多诺的时代却被当作能带来幻象与欺骗的实体而予以剔除。一旦能够对知性起到范导作用的理性理念被剔除，人们就无法顾及知性本身的有限性问题。由此，原本具有丰富内涵的自我保存理性只剩下单薄的知性这唯一内涵，知性自此成为各个生活领域的唯一根据。

那么，被置于绝对高度地位的知性又具有怎样的性质？《启蒙辩证法》的回答是形式主义化的形式理性，也就是说，作为理性形式之一种的知性，其形式性已经进展到形式主义的地步。奥德修斯刚刚逃脱独眼巨人波吕斐摩斯的控制，就急切宣称其真名“奥德修斯”，而不再狡猾地自称“无人”（Nobody），“在语言中发现了成熟的资产阶级社会里所谓的‘形式主义’（formalism）”^⑤，即为霍克海默、阿多诺为论证这一点而特别分析的一例^⑥。一旦成为形式主义化的形式理性，反巫术的自我保存理性就会反过来陷入巫术的境况，即偶像崇拜。这种偶像崇拜特别表现为以数学为唯一表现形式的计算理性，它“把彻底数学化的世界与真理等同起来，以为这样做就能够避免返回到神话中去”^⑦。其结果是，停留于计算理性思维的人们会认为事实具有“永恒性”^⑧从而彻底服从于它，既不再可能追问既定事实之根据何在，也不再可能承认外部世界当中有人的认知能力无法认知的内容。总之，与马克思在论及犹太人问题时弱化对宗教差异的关注的做法不同，霍克海默、阿多诺在《启蒙辩证法》中，透过对犹太教与基督教之间差异的特别分析，最终得出的结论是：反对基督教精神的自我保存理性，最终也可能陷入基督教精神在反对犹太教精神时所陷入的偶像崇拜缺陷。

那么，自我保存理性所可能存在的这种缺陷，如何影响到法西斯主义式的强权者所施行的反犹太

① 参见张双利：《理性何以沦为权力的纯粹工具？——论〈启蒙辩证法〉对自我保存理性的批判》，《学术月刊》2014年第3期，第68页；[德]霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，第25—28页。哈贝马斯在《交往行动理论》第一卷中就开始使用“为了自我保存的理性”（a reason……for the purpose of self-preservation）这样的说法来刻画《启蒙辩证法》所要特别加以考察的理性。（See Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, trans. by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984, p. 380.）

② 参见[德]霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，第20—21、25、81—83页。

③ 同上，第26页。

④ 同上，第81页。

⑤ 同上，第57页。

⑥ 《启蒙辩证法》借用《荷马史诗》中奥德修斯途径独眼巨人波吕斐摩斯的故事，从逻辑上论证了这一点。相较于混淆名称与事物本身的独眼巨人（代表自然），奥德修斯（代表自我保存理性）是知晓名称与事物本身之间的差异性的，当他狡猾地自称“无人”时，独眼巨人无法正确指出他本人。可以说，奥德修斯身上体现了“唯名论这种资产阶级思维原型”。但离开独眼巨人掌控的奥德修斯很快又向其呼喊自己的真名，因为奥德修斯最终确信名称所代表的知性这一理性形式与事物本身之间有着同一性，如此才能守住自我的同一性，以防止在难以应对的自然面前，真的变成“无人”，被自然吞噬。与此同时，其代价也是严重的：原本具有唯名论性质的理性最终陷入形式主义的境地。（参见同上，第56—57、60—66页。）

⑦ 同上，第21页。

⑧ 同上，第23页。

义活动？对此，《启蒙辩证法》接续了马克思的资本主义批判思路，将自我保存理性置于垄断资本主义的时代背景下进行考察。

三、垄断资本主义时代的自我保存理性与反犹太主义

对霍克海默、阿多诺而言，自我保存理性划向形式主义化的形式理性的趋势，只有到了垄断资本主义时代才逐渐成为现实。受教于尼采对启蒙理性与权力之间关系的看法，他们进一步强调：在这一趋势成为现实之前，具有丰富内涵的自我保存理性在作为权力工具的同时，还能对权力构成一定的限制作用；一旦这一趋势成为现实，自我保存理性就会丧失对权力的限制，彻底沦为权力工具^①。彻底沦为权力工具自我保存理性，能够被强权者调用来进行虚假投射活动。在这一投射活动中，犹太人被特别地挑选为投射对象，法西斯主义式的反犹太主义得以发生。那么，为什么犹太人会被强权者特别地挑选为虚假投射的对象？他们分两步展开分析。

（一）垄断资本主义时代中的自我保存理性与权力之间的单向关系

霍克海默、阿多诺继承了尼采对启蒙理性与权力之间关系的阐释，并对之做了进一步补充。根据《启蒙辩证法》的分析，尼采对启蒙理性与权力之间的关系有如下判断：第一，启蒙理性能够成为社会统治依傍的重要工具，社会统治因之显得具有合理性；第二，启蒙理性作为不同于权力的另一个原则，能够对权力加以限制，这尤其体现在它对社会统治者的行为、言语中的虚假性的揭示^②。在霍克海默、阿多诺看来，尼采眼中的启蒙理性与权力之间的双向关系适用于自由竞争的资本主义时期，但当自由竞争的资本主义转型为垄断资本主义之后，这种双向关系就逐渐退化为单向关系，即作为现代启蒙理性的自我保存理性只能被用作权力的工具，而不再能同时对权力构成一定的限制作用。首先来看自由竞争的资本主义时期：

一方面，自我保存理性中的认知理性和道德理性规定性，成为资产阶级支配被雇佣劳动者的理性工具。两位思想家指出，“工具变为自律性的”^③，结合前文，这至少是说人们凭靠认知理性制造的机器不会被任何统治力量独有。而道德理性又“包含了人类社会共同生活的自由观念”，这一强调普遍尊重的道德思想属于“资产阶级思维”^④，它表达的是普遍自由与平等的资产阶级理念。但无论是结合马克思的论述^⑤，还是依托《启蒙辩证法》的一些论断，比如“哲学家作为真正的资产阶级，正在一同实践他们在理论中所谴责的权力”^⑥，都能看到认知理性与道德理性背后站着社会统治力量。

另一方面，自我保存理性又不只是权力的工具，它还能对权力进行一定的限制。这是因为，自我保存理性中的批判理性维度会促使人们保有对理性的有限性的自知，也就是知晓理性对世界的断定无法涵盖世界的全部内容。人们凭靠这种自知，就不会让统治者垄断对世界的解释。此外，这还因为“人的自我保存理性被实现为普遍的、理性的社会体系，统治者必须以所有人的自我保存的名义来实现自己的统治”^⑦。这同时意味着，统治者也要受制于这一普遍性要求的制约^⑧。基于这两点原因，人们就能够保有对权力进行反思与限制的可能性。可是，一旦自由竞争的资本主义向垄断资本主义转

① 参见张双利：《理性何以沦为权力的纯粹工具？——论〈启蒙辩证法〉对自我保存理性的批判》，《学术月刊》2014年第3期。关于《启蒙辩证法》对转型前后的资本主义中的自我保存理性与权力的关系问题的理解，本文认同张双利的基本观点，并将基于其观点，进一步分析《启蒙辩证法》在法西斯主义式的反犹太主义的根源问题上的深刻看法。

② 参见〔德〕霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，第42页。

③ 同上，第33页。

④ 同上，第8、85页。

⑤ 比如马克思在《1844年经济学哲学手稿》（特别是“异化劳动和私有财产”一节）中论及的，资本家与被雇佣劳动者之间的建基于抽象平等原则的契约关系，为资本家占有私有财产、维持其相对于劳动者的支配关系提供了理性形式，就主要涉及这一点。

⑥ 〔德〕霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，第84—85页。

⑦ 张双利：《理性何以沦为权力的纯粹工具？——论〈启蒙辩证法〉对自我保存理性的批判》，《学术月刊》2014年第3期。

⑧ 可以说，马克思在《德意志意识形态》《共产党宣言》等文本所论及的，现代资产阶级的统治所必须凭借的现代国家、法律等理性形式，能够同时作为被雇佣工人的理论支撑，支撑他们为谋求平等的合法权利而展开的斗争活动，也主要涉及这一点。

型，自我保存理性就将彻底沦为社会统治的工具^①。《启蒙辩证法》对其所处的垄断资本主义时代的特征，至少做了如下两点指认：

第一，“大企业消灭独立的经济主体，一部分是通过替代经营自主的商人，另一部分是通过将工人转化为工会的对象，彻底摒弃了道德决定的经济基础……良心已经失去了它的对象，因为个体对他们自己和对他人的责任被他们仅有的对机制的贡献替代”^②。这意味着，由普遍享有抽象人格性的自由企业主们支撑起来的平等交往关系，在资本主义转型至垄断资本主义以后，就彻底失去其现实基础。隶属于自由竞争的资本主义时期的道德理性，自此再也无法成为支撑人与人之间的理性关系的形式。取而代之的是，人们对垄断资本主义的总体性机制的绝对服从。

第二，“只要那些仍旧被雇佣来操作机器的人们，只靠为社会统治者工作不多的劳动时间就能保证自己生活的话，那些过多的剩余劳动力和庞大数量的人口就会被训练成为一支后备军，并作为一种附加的物质力量服务于社会体制正在实施和将要实施的宏伟计划……他们被贬低为单纯的管理对象，而管理在现代生活的各个领域（甚至语言与知觉）都起着作用，这使他们产生了一种有关客观的必然性的幻觉，他们认为自己在这种必然性面前是无能为力的”^③。这是指在高度垄断且高度合理化的资本主义经济运行体系下，有大量社会成员成为过剩人口，这些过剩人口甚至发展成为单纯的物质材料，强权者能够任意处置他们。

正是在这样的时代条件下，具有丰富内涵的自我保存理性实际沦为形式主义化的形式理性。如此单薄的理性无法对社会统治力量关于人与自然的认知关系、人与人的社会关系的断定进行反思，更不要说对社会统治力量进行限制。

（二）强权者对犹太人原始拟态特质的认定

霍克海默、阿多诺的基本断定是：强权者可以调用形式主义性的自我保存理性进行虚假投射活动，犹太人被特别地视作投射对象。对两位思想家来说，沦为权力工具的自我保存理性可以被强权者调用来进行虚假投射活动。关于投射（projection），他们有如下判断：第一，投射是人类“史前动物时期的遗产，是自我持存和获得食物的一种机制，是人体准备用于斗争的器官的延伸。所谓作好斗争准备，实际上就是高级动物对周围动静的一种反应”；只有当人类认定周围环境可能存在危险并为之做好防御工作，才能有更高的生存可能性，而这与“对象的意图”为何完全无关^④。第二，一旦人类进入文明时期，投射行为就逐渐开始包含人对自己关于外部力量的认定加以反思的环节。人在进行投射活动时，能够在自己的思想、情感与他人的思想、情感之间做出区分，“把从客体那里获得的东西归还给客体”^⑤，这种区分能力实际上就是一种反思能力。正是这种能力使人们在投射行为中，能够同时自觉到自己对外部力量的认定可能与外部力量本身不同。

但是，虚假投射与投射行为的这两层内涵不同。关于虚假投射，《启蒙辩证法》给出它的两层内涵：第一，投射行为失去原本具有的反思环节，自此不再会受到任何限制，虚假投射活动的发出者的权力欲可以被肆意释放。“主体在两个方向上丧失了反思能力：由于它不再反思客体，它也就无法再反思自身，它丧失掉了辨别力……它并没有通过省察自身的方式来破译构成自己权力欲的秘方。”^⑥第二，不再受到任何限制的投射行为可以对其投射的对象进行任意判定，完全不顾及对象本身具有怎样的特质，它甚至会“把最亲密的朋友说成是敌对者……没有限制地把自己的内在东西施予外部世界”^⑦。对霍克海默、阿多诺来说，垄断资本主义条件下的自我保存理性因为已经失去批判理性、道德理性这两种规定性，彻底形式主义化，从而成为社会统治力量进行虚假投射活动的最佳工具。

既然垄断资本主义时期的强权者能够调用自我保存理性，肆意进行虚假投射活动，那为什么特别

① 参见张双利：《理性何以沦为权力的纯粹工具？——论〈启蒙辩证法〉对自我保存理性的批判》，《学术月刊》2014年第3期。

② [德]霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，第206—207页。

③ 同上，第34页。

④ 同上，第195页。

⑤ 同上，第195、197页。

⑥ 同上，第197页。

⑦ 同上，第194、197页。

地选择犹太人作为投射对象？这是因为，犹太人被强权者指认为是具有不被自我保存理性所容的原始拟态特质的族群，而强权者又是基于犹太人的某些宗教因素与他们认定犹太人具有的自然属性因素，才做出这样的指认。透过两位思想家的论述，我们可以重构他们的论证过程：

第一，《启蒙辩证法》叙述了两个层次的拟态（mimesis）^①。巫术时期的原始拟态是人类在令人无比恐惧的自然面前的一种有限的应对方式，它表明人类对自然的至高无上地位有着真正的承认。自我保存理性同样是一种拟态，但已不再是原始拟态，它既能显得好像有着对自然之优越性的真实承认，又能在这种显得真实的承认中狡猾地与自然拉开距离，逐渐形成对自然的宰制。奥德修斯（代表自我保存理性）途径塞壬海妖（代表原始自然）时，以对死亡进行拟态的方式逃离了原始自然的支配，即为霍克海默、阿多诺为论证这一点而特别分析的一例^②。

第二，作为另一拟态形式的自我保存理性会禁止任何原始的拟态性因素，因为这些因素不仅会唤起人们对自然的古老恐惧，而且其中蕴含着的对人有限性、自然之至高无上地位的真正承认，会对社会统治力量构成严重威胁。结合《启蒙辩证法》第一章可知，这是因为社会统治力量原本是借由对自然的解释来安排社会秩序的，一旦人们意识到自然拥有着不可被完全解释、把握的一面后，就可能对社会统治力量的这种安排产生质疑^③。

第三，垄断资本主义时期的强权者基于犹太人的宗教因素与他们认定犹太人具有的自然属性因素，指认犹太人具有原始拟态特质。就宗教因素来说，犹太教强调对偶像崇拜的彻底拒斥，以坚守住上帝及作为上帝造物的自然的至高无上地位。就自然属性因素来说，尽管“丑陋的大鼻子犹太人的描述……很可能是最被广泛相信的关于犹太人的谎言”^④，但在法西斯主义式的强权者那里，他们仍然认定犹太人有着与其他族群相异的鼻子并偏好嗅觉。按照霍克海默、阿多诺的分析，在强权者眼中，被他们认定偏好嗅觉的犹太人，体现了“一种对低等生存方式的原始渴望，一种与自然环境直接和谐一致的原始渴望”；与能够在观看活动中与对象保持距离从而得以保持自我同一性的视觉活动相比，这种渴望意味着自我完全消融于自然、丧失其自身的同一性^⑤。被强权者认定犹太人具有的这一自然属性因素，连同前述犹太人的宗教因素，共同构成强权者指认犹太人具有的两种原始拟态要素。对强权者来说，这两种要素折射出犹太人对自然之优越性地位的真正承认，而这严重威胁到既定的社会统治秩序，基于此，强权者将他们指认为虚假投射的对象。由此可以说，在垄断资本主义条件下，犹太人遭遇极致苦难，其真实缘由是他们被强权者特别地判定为能够严重威胁到社会统治秩序的异在力量。

① 例如，Owen Hualatt、陈旭东已比较集中地考察了《启蒙辩证法》的拟态概念。但他们更多考察的是拟态的第一个层面，也就是被理性抑制的原始拟态层面，并没有特别关注到抑制原始拟态的理性（特别是自我保存理性）本身也是一种拟态的另一层面。（See Owen Hualatt, “The Place of Mimesis in The *Dialectic of Enlightenment*”, *The Routledge Companion to the Frankfurt school*, pp. 351 – 364; 陈旭东：《重思〈启蒙辩证法〉——奥德赛回乡之路的双重解读》，《当代国外马克思主义评论》第7辑，北京：人民出版社，2009年，第270—271页。）

② 参见〔德〕霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，第7—8、27、51—56页。

③ 《启蒙辩证法》第一章在叙述启蒙文明史的时候，就已经指出共同体内部的统治者对其他成员的支配关系往往是借由统治者对令人畏惧的自然的解释来实现的，社会与权力之间具有统一性（the unity of society and power），“在社会整体中被建立起来的权力也为社会整体赋予更多的凝聚力与力量”。但赋予社会整体以凝聚力的权力，如果借由对自然的解释没能实际保全社会整体，就将面临来自社会成员的质疑。换言之，权力借助于对自然的解释以维持社会整体的持存，从而获得现实效力；但作为内在于权力之中的对社会整体持存的要求，又对权力构成限制。比如，在神话环节（启蒙的第一个环节），虽然共同体内部有着等级之分，与自然的实际交道（特别是重复的劳作）被安排给服从者，统治者连同祭司所要做的是，“对本原进行报道、命名和叙述，从而阐述、记载和解释本原……悲剧诗人们所创作的这些神话，已经显露出被培根推崇为‘真正目标’的纪律和权力”。但这并不意味着权力占有者对服从者的统治就能够是任意性的，因为权力之落实必须借助于维持共同体的持存这一名义，而这一普遍性的名义又会反过来对权力进行制约。（参见〔德〕霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，第5—6、17—19页；张双利：《启蒙与社会统治：再论〈启蒙辩证法〉对权力的批判》，《当代国外马克思主义评论》第11辑，北京：人民出版社，2013年，第18—22页。）

④ 〔以〕埃雷兹·莱文：《反犹谎言的五种形式》，李兰兰译，《以色列研究》第1辑，北京：社会科学文献出版社，2020年，第117页。

⑤ 参见〔德〕霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，第191页。

四、小 结

行文至此，我们已经厘清了《启蒙辩证法》在犹太人问题上的深刻看法。霍克海默、阿多诺延续马克思在犹太人问题上的思路，将看似只关涉犹太人这一特定群体的法西斯主义式的反犹太主义问题，视作具有普遍性根源的普遍性问题。关于这一问题的普遍性根源，《启蒙辩证法》的看法是：在资本主义发生结构性转型的前提下，具有丰富内涵的自我保存理性堕落为形式主义化的形式理性，彻底沦为统治的工具。对这一普遍性根源的呈现，首先可以解释犹太人为何在垄断资本主义时期被特别视作需要加以清除的对象：这既不是因为犹太教本身，也不是因为犹太人的自然属性本身，而是因为犹太人的某些宗教因素与强权者认定犹太人具有的自然属性因素，被强权者指认为是具有威胁到统治秩序的原始拟态特质，基于这一指认，强权者在调用自我保存理性进行虚假投射活动以维持统治秩序时，才会特别地将犹太人视作投射对象。

除此之外，这一分析的更深层用意在于提示我们：在资本主义的发展过程中，特别是当资本主义出现危机之时，很可能有部分人群将因为上述普遍性根源依然存续的缘故，遭受与二战时期的犹太人一样的命运。换言之，像法西斯主义式的反犹太主义那样的社会灾难，可能以非反犹太主义的面目再度出现，而非只关涉犹太人这一特定群体。阿多诺在二战之后，仍然以各种形式向德国民众反复叮咛，绝对不能忘却人们（尤其是犹太人）不久前遭受的苦难，正是因为他对反犹太主义的普遍性根源可能存续这一点依然忧心忡忡。

在全球资本主义体系陷入危机的今天，“以反建制、反精英、反特定人群、反全球化为显著特征”的西方民粹主义不仅盛行，而且愈渐趋向可被统治者肆意利用的“反动的民粹主义”^①，比如它可以“借助民族主义对他者的排斥，重新塑造民粹主义所需的‘敌人’”^②。在当代西方资本主义世界的这一现实趋势下，霍克海默、阿多诺七十余年前关于犹太人问题的上述洞见愈加显示出深刻的预见性与批判性。至于他们回应犹太人问题方面的想法，特别是对苦难的铭记这一点^③，在应对当代西方资本主义世界的上述现实趋势方面又能提供什么重要启示，仍是需要考察的。

（责任编辑 已 未）

① 参见张双利：《再论〈共产党宣言〉的当代意义——纪念中文版发表100周年》，《探索与争鸣》2020年第8期。

② 参见邹诗鹏、张米兰：《近年来西方关于民粹主义与民族主义合流现象的研究及其述评》，《国外理论动态》2020年第5期。

③ 阿多诺的许多著述都有关于铭记苦难的重要论述。除上文提及的题为“清理过去的含义”演讲，阿多诺早先参与撰写的《启蒙辩证法》也表明，正因为有了对苦难的冷静记叙，人们才可能会在苦难中看到希望。在后来出版的《否定的辩证法》中，阿多诺甚至认为“那种生动地表达苦难的需要是一切真理的条件”。阿多诺之所以在诸多论述中反复强调要铭记苦难，是因为对苦难的铭记能够为反思与批判法西斯主义式的新野蛮主义提供最低限度的契机。可以说，正是因为这一动机，阿多诺才会在二战后严肃地思考以“阻止奥斯维辛的重演”为第一任务的教育问题。（参见[德]霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，第74—76页；[德]阿多诺：《否定的辩证法》，张峰译，上海：上海人民出版社，2020年，第14页；[德]阿多诺：《奥斯维辛之后的教育》，孙文沛译，邓晓芒校，《现代哲学》2015年第6期。）

论黑格尔的“Handlung”与马克思的“Praxis”

——“在我的物象－世界中行动”与 “在物象－世界中我的行动”

周 阳

【摘要】黑格尔的行动构想“在世界中行动”可以更准确地概括为“在（我的）世界中行动”。通过行动的结果，黑格尔的主体走向超个体的“物象”（Sache），即“在世界中行动”中的“世界”，但通过行动（Handlung）本身，“物象－世界”又内化于主体。马克思的旨趣在解释“在世界中我的行动”的现实根据。在《博士论文》时期，马克思吸纳了黑格尔《逻辑学》的行动思想，但他更关心行动的“条件”（Bedingung）。从《德意志意识形态》开始，马克思从“实践”（Praxis）的“条件”出发，解释了“物象世界”本身的形成。在《资本论》中，通过分析“价值形式论”与“交换过程论”的关系，马克思解释了“物象世界”中“我的行动”何以是拜物教性的“起初是行动”（Im Anfang war die That）。

【关键词】行动；物象－世界；马克思；黑格尔；逻辑学

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000－7660（2021）05－0037－07

作者简介：周 阳，哲学博士，（北京 100875）北京师范大学马克思主义学院讲师。

基金项目：教育部人文社会科学研究一般项目“世界历史视域下的马克思共同体理论与人类命运共同体研究”（19YJC710116）；北京市社科基金重大项目“基于 MEGA2 的马克思早期思想发展内在逻辑研究”（17ZDA28）

关于黑格尔的行动理论，正如丁三东所指出的，皮平（Robert Pippin）、宽特（Michael Quante）等人给出了黑格尔主体性概念的社会性特征，展现了黑格尔“在世界中行动”的构想^①。但也像大河内泰树（Taiju Okochi）所批评的，与黑格尔不同，当代行动理论家仍然试图保持主体的自治性。大河内泰树分析了黑格尔《逻辑学》的“目的”概念，指出构成黑格尔主体概念的核心的是中介了“目的的自身内反思”与“目的的向外反思”两方面因素的“行动”概念，这种行动在改造客体的同时也将客体纳入主体之中，使主体本身发生改变，即第二自然作为机械过程的消极性也成为主体自身意志的组成部分，黑格尔由此突破了传统的主客体关系理论^②。

本文旨在发展大河内泰树对“主体的自治性”的批判，并试图通过分析《精神现象学》“物象本身”（Sache selbst）、“良知”与“行动”的关系，分析《逻辑学》“实质”（Sache）、“活动”（Tätigkeit）、“概念判断”（das Urteil des Begriffs）与“行动”的关系，完善大河内泰树所谓对黑格尔“行动构想”的解释存在“原因－结果”与“目的－实现”两种不同模式且后者优于前者的判断。此外，本文也试图论证，在像马克思那样充分理解实践（Praxis）的“条件”（Bedingung）之前，即

① Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008; Michael Quante, *Hegel's Concept of Action*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009; 丁三东：《在世界中行动：黑格尔的行动构想》，《哲学研究》2019年第11期。

② [日]大河内泰树：《行动与伦理生活——第二自然与黑格尔对主体概念的根本性修正》，吴怡宁译，邓安庆编：《黑格尔的正义论与后习俗伦理》，上海：上海教育出版社，2019年，第76—88页。

使是大河内泰树的实现了“目的的自身内反思”与“目的的向外反思”“相互中介”的“行动”概念也不足以突破“主体的自治性”，“在世界中行动”还只是“在（我的）世界中行动”^①。

一、黑格尔：“在（物象）世界中行动”

大河内泰树指出，对黑格尔“行动构想”的解释有“原因－结果”与“目的－实现”两种模式，而黑格尔本人采取的是后者。与此不同，我们认为在黑格尔那里两种模式都存在：《精神现象学》理性章“行动构想”采用“原因－结果”模式，精神章“行动构想”采用“目的－实现”模式；《逻辑学》本质论“行动构想”采用“原因－结果”模式，概念论“行动构想”采用“目的－实现”模式。

与大河内泰树的判断不同，在分析《精神现象学》理性章的“物象本身”（Sache selbst）概念时，关于主体对其“行动”与“世界”的关系，黑格尔展现的是一种“原因－结果”模式的“行动构想”：第一，主体的确能认识到自己“行动”的目的、手段以及结果的整体性；第二，主体也能预想到自己的“行动”的结果与“他人”（的行动及其结果）的关联，主体通过自己的“行动”（及其结果）与“他人”（行动及其结果）构成的关联即“物象本身”^②；第三，但主体对自身与“物象本身”的关系的把握是直接的、偶然的，是建立在主体自己的判断的基础上的（主体对普遍性的判断与他人不一致，尽管这一普遍性是客观的）^③。这里的主体并不反思自己的目的，毋宁说他将自身视作“行动”的“原因”。

黑格尔指出，“通过自己的行为，个体把自己设定在‘存在着的现实性’这一普遍因素之内，或确切地说，把自己设定为这样一个普遍因素，而它的行为就其意义而言理应包含着一个普遍的秩序”^④。自我意识在行动（Tat）中认识到个体性和普遍性的相互渗透，但它的各个环节还没有结合成实体，个别性与普遍性还只是直接地统一在一起。在进入社会分工过程之前，个体能够在主观上建立“目的、手段和结果”的“统一性”，同时也能够在主体间性的维度上“预想”上述“统一性”与社会中其他个体的“统一性”的统一，但“在现实中，一旦行为的结果（工作，work）要由他本人或者由他者来评价时，当初的预想就崩溃了。原本在他那里相互协调的各个环节出现了分裂，表现为与自己相异己”^⑤。

与对《精神现象学》的关注重点相反，大河内泰树只注意到《逻辑学》本质论的“原因－结果”逻辑模式，而没有注意到这一模式本身蕴含的“行动构想”——它是以“活动（Tätigkeit）论”形式呈现的^⑥，其结构为“条件”（Bedingung）－“物象”（Sache）－“活动”（Tätigkeit）。第一，作为“设定在先的东西”，条件为物象所设定，但条件并非与事物变化无关的外在因素，条件自身就具有向他物转变的“内在可能性”。第二，物象即上述的“内在可能性”本身，它是主动的，能够利用条件（“某物”）取得自身的外在实存（转化为“他物”）；但就其必须取得外在实存形态这一特点而言，物象仍然是独立自存之物，也是“设定在先的东西”。第三，物象通过条件实现自身的过程，就是条件与物象的相互转化运动，即“活动”，“活动”是条件与物象的统一体，但这种统一是“直

① 王兴赛：《从黑格尔的“Handlung”到马克思的“Praxis”——19世纪上半叶德国实践哲学的两个主题词及其演替》，《哲学研究》2020年第2期；徐长福：《〈黑格尔法哲学批判〉的主题：句法革命与宪法革命》，《东南学术》2020年第5期。

② 韩立新：《从个人到社会的演进逻辑——以〈精神现象学〉中的“物象本身”概念为核心》，《哲学动态》2012年第10期。

③ [日]明石英人：《物象化下的“普遍财富”和所有权原理——黑格尔〈法哲学〉的新生》，韩立新、陈浩主编：《黑格尔法哲学研究》，北京：北京师范大学出版社，2020年，第350页。

④ [德]黑格尔：《精神现象学》，先刚译，北京：人民出版社，2013年，第228页。本文引文用黑体加以强调之处，皆为原文所有，下不赘述。

⑤ [日]明石英人：《物象化下的“普遍财富”和所有权原理——黑格尔〈法哲学〉的新生》，第349页。

⑥ “活动论”也是“行动理论”的一种形式。（参见王兴赛：《从黑格尔的“Handlung”到马克思的“Praxis”——19世纪上半叶德国实践哲学的两个主题词及其演替》，《哲学研究》2020年第2期。）

接”的，“活动”是“一个人、一种性格”，它还是“偶然的”^①。在这里，主体自身的“条件”会向他物转化即物象，这意味着主体（及其条件）的确是与他者（及其条件）相关联的，但主体并不反思自己，不反思“某物”与“他物”虽然可以相互转化，但毕竟是有差异的两种事物这一事实，而只是将这种关联（物象）直接把握在自身中，这是“活动”的“直接性”。

在《精神现象学》中，“目的—实现”模式的行动构想只适用于大河内泰树未提及的精神章“良心论”。在这里，行动（Handlung）本身真正关涉“他者的判断”，“物象本身”与主体才实现“相互中介”。第一，“认知着的意识，作为良知，以一种直接而具体的方式认识到了这件事情，反过来说，也只有当认知着的意识认识到了这件事情，这件事情才存在着”^②。在“良知”中，“知”与“行”是直接统一的，意识认为，他“所知”的道德不是高高在上、可望不可即的律令，而直接就是眼前“所行”的东西，而他“所行”的也直接就符合他“所知”的道德。第二，通过行动（在他人看来，行动总是“恶”的），通过相互之间就（上述“恶”的）行动的“忏悔”以及对这些行动（及其“忏悔”）的“宽恕”，诸主体在“承认了各自的失败并且对此加以宽恕之后”，双方都在对方身上看到了自己的失败，即通过对方否定了自身（“恶”行与“忏悔”），进而也看到了自己的成功，即通过对方重新肯定了自身（宽恕），从而实现了相互承认^③。第三，“事情本身（Sache selbst）是一个谓词。但只有在良知这里，事情本身才成为一个主体”^④。

通过“自我确知”的“行动”（Handlung）即“良心”，“知”与“行”之间的矛盾——对普遍性义务（“目的”）的“认知”与履行义务（“后果”）的“行动”之间的双重颠倒——被克服了。上述克服毋宁说是通过“相互承认”实现的。对主体来说，通过行动，主体内部普遍性义务（“目的”）与履行义务（“后果”）的矛盾被认为才是真正的“物象本身”；通过“忏悔”，上述“物象本身”为他者所“知”，但他者可以“宽恕”主体的这一矛盾，因为他者也“认知”到在其自身内部也存在同样的、矛盾的“物象本身”，他者之“宽恕”主体，毋宁说是“宽恕”自己。因此，被重新加以把握的不仅是指作为矛盾、失败的“物象本身”，还指将此种“物象”内在于自身的主体^⑤。

正如费维克（Klaus Vieweg）所指出的，在《逻辑学》中，“目的—实现”模式的行动构想首先适用于概念论的“概念判断”（das Urteil des Begriffs）^⑥。概念判断的“主词，（一）最初是一个体事物……以普遍性与特殊性是否一致为谓词，如善、真、正当等等”^⑦。“善、劣、真、美、正确等宾词表示事情（Sache）在其普遍概念里，即在全然事先建立的‘应当’里，得到衡量，是与概念一致或不是。”^⑧

在概念判断之前，主语与谓语已统一为客观概念、实体，但这个概念仍需进行自我判断^⑨：判断的主语与谓语都是统一的概念、实体，即概念自己判断自己的个体的状态是否符合概念本身。由此，第一，主词分化为“应当”与“状态”；第二，原本“已经是客观、具体普遍性”，“不能发生什么规定的”谓词，其统一性也瓦解了，暴露出“普遍性与特殊性是否一致”的问题；第三，在主体与实体这两端都出现了“事情”（Sache，物象）的二分，即“应当”与“状态”，主体与实体各自陷入自我分裂，但同时主体与实体之间又相互关联，即“目的的自身内反思”与“目的的向外反思”的“相互中介”。

① [德] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年，第311页。

② [德] 黑格尔：《精神现象学》，第390页。

③ F. C. Beiser, “‘Morality’ in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”, ed. by Kenneth R. Westphal, *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, London: Blackwell, 2009, p. 224.

④ [德] 黑格尔：《精神现象学》，第394页。

⑤ 周阳：《黑格尔良心论的两种逻辑构造——主体间性的生成与对主观性的批判》，《黑格尔法哲学研究》，第221页。

⑥ [德] 克劳斯·费维克：《黑格尔的艺术哲学》，徐贤樑译，北京：商务印书馆，2018年，第64—65页。

⑦ [德] 黑格尔：《小逻辑》，第353—354页。

⑧ [德] 黑格尔：《逻辑学》（下卷），杨一之译，北京：商务印书馆，1976年，第333页。

⑨ [德] 克劳斯·菲韦格：《“道德世界观”——论黑格尔对先验哲学实践理性的批评》，牛文君译，《安徽师范大学学报》人文社会科学版2013年第1期。

二、马克思论黑格尔：“在我的（物象）世界中行动”

早在《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》（简称《笔记》）中，马克思就在黑格尔式的“概念判断”形式下分析了“实践”（praktische）的问题^①。到了《博士论文》，马克思就已经认识到“概念判断”的关键毋宁是“事情本身”（Sache selbst）的“应当－状态”二分，由此产生“主体的应当－实践”二分以及相对应的“实体的应当－状态”。马克思认为，在（青年）黑格尔派那里，“应当”都被混同于“状态”，而实体的“应当－状态”又混同于主体的“应当－实践”，于是“在世界中行动”就只是“在（我的）世界中行动”。

在《笔记》中，马克思在“概念判断”的形式下探讨了主体（哲人）与实体（伦理实体）的关系。马克思指出，最早的哲人只是实体的容器。到阿那克萨哥拉为止，哲人虽然是“实体的观念形式”，但这种观念性本身“仍然还只是出现于实体形式中”，它必须发展到活生生的理论。这里的观念性成为独立的抽象与实体相对立，但这种对立只是表面的。对主观精神而言，观念性与实体、与现实交织在一起，观念性的存在就是“运动”^②。

到了苏格拉底，情况发生变化，通过运动，实体与观念确实达成统一^③，但概念的辩证运动并不会就此终止，这个统一体由于运动又会陷入新的分裂：

由于和实体相对立的是它自己的观念性，所以实体分解为无数偶然的有限的存在和成规。这些存在和成规的合理性，统一性，同实体的同一性，转化为主观精神。因此，这种主观精神本身就是实体的保存者，但是这个观念性是与现实相对立的，所以它在头脑中客观地表现为应有，主观地表现为意向。这种揭示自己内部的观念性的主观精神的表现是概念判断 [das Urtheil des Begriffs]，对于这种判断来说，个别事物的标准是自身中被规定的东西，目的，善。但是这种判断 [即概念判断——引者] 在这里还只是现实的应有。^④

在马克思看来，个体（主体）与实体已经统一的古希腊伦理实体，与作为实体的观念并把握了上述观念－实体统一关系的苏格拉底之间的关系，正是概念判断中客观概念与其个别状态之间关系的写照，这是与“应当”“善”相关的“实践”问题。马克思就此展开了他关于概念判断的三个“规定”：

第一个规定，古希腊伦理“实体”分解为无数偶然的有限存在，它们就是（个别的）主观性，就是苏格拉底。黑格尔对实体－主体自我判分的过程交代得更为明白：实体作为“具体普遍性”，“本身就是否定的统一时，那么，它固然已经是这个个别性，但它却只是这样一个规定性，即现在必须建立自己的否定性，把自身分裂为各端……这统一的第一个分裂，就是判断，它在判断中先把自己建立为主词，为直接个别的东西”^⑤。

第二个规定，这些个体的“合理性”，即个体（主体）与实体（概念本身）的同一性关系，这种关系被马克思称为“主观精神”，它是“实体的谓语”。对黑格尔来说，概念判断的“谓语的内容是主语对概念的关系”：这些个体即主语“应当”是“善”的，即“应当”是与其概念一致的。马克思也指出，“谓语的规定在关系到某个存在的东西时，它本身就是直接的，又因为这个存在的东西是生气勃勃的人民精神，那么谓语的规定就是个别人物的实践 [praktische] 规定，就是教养和训诫”^⑥。如果说在黑格尔这里，谓语（善或不善）取决于主体的“状态”，那么在马克思这里，善或

① 《马克思恩格斯全集》第40卷，北京：人民出版社，1982年，第63、67、68页；Karl Marx, *Marx - Engels Gesamtausgabe. IV/1*, Berlin: Dietz Verlag, 1976, S. 42-43.

② 《马克思恩格斯全集》第40卷，第66页。

③ 与费维克的理解不同，“概念判断”由此前的诸“判断”发展而来，必然判断（伦理、实体）先于概念判断（道德、主体）。

④ 《马克思恩格斯全集》第40卷，第66-67页。

⑤ [德]黑格尔：《逻辑学》（下卷），第334页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第40卷，第68页，译文有改动；Karl Marx, *Marx - Engels Gesamtausgabe. IV/1*, S. 43.

不善则取决于“个别人物的实践〔praktische〕规定”。

第三个规定，“由于这个个人说出关于世界的概念的判断”，他就会被判断为罪人，因为“他本身包含着目的，这目的对该实体性来说就是法官”，实体在个体（主体、也是实体本身）对实体自我判断中走向死亡^①。马克思指出，这里之所以没有出现黑格尔概念判断论中“具有一个‘应当’作基础，同时又包含实有的符合”^②的情况，是因为在古希腊哲学中，实体精神还不是能经受和克服一切矛盾的自由精神，它直接瓦解而没有在自身中重建；而在近代哲学中，主体和实体两个方面都是可以自我重建的自由精神^③，即大河内泰树所谓即“目的的自身内反思”与“目的的向外反思”的“相互中介”。

在《博士论文》中，作为“个别性”的原子与作为“个别性与普遍性的统一”的天体之间的矛盾，就是“概念判断”意义上概念的个体（状态）与概念本身^④之间的矛盾。在表面上，马克思似乎重复了《笔记》中概念判断“还只是现实的应有。现实的这种应有同样也是认识了这个观念性的主体的应有，因为主体本身处于这个现实的内部，而在主体之外的现实就是主体的现实”的论述^⑤，但《博士论文》事实上凸显了“主体的应有”与“现实的应有”之间的矛盾，作为“现实的应有”（即实体的应有）的“天体”也就不像《笔记》的伦理“实体”那么容易被消除了。

对黑格尔的“或然判断”（“概念判断”的第二个形式）来说：第一，谓词是已经完成了的客观、具体普遍性，在谓词中各要素是无条件统一的；第二，“于是或然的东西涉及主词的直接性，从而这个直接性被规定为偶然”，主词因而成为“双重的东西”，它是“应当”与“状态”，“状态”是“主词的或然的东西在本身里构成其偶然性作为环节”，也就是《笔记》中“实践”规定；第三，系词即“事情”（Sache），它是主谓之间、“应当”与“状态”之间有条件的、具体的统一，系词本身具有“应当”与“状态”两方面的主观性：“概念是一事情的进入自身的普遍本质，是它与自身的否定统一；这个统一构成事情的主观性。但一事情在本质上也是偶然的，并具有外在的状态；状态也同样意味着事情的单纯主观性”^⑥。

由于“事情本身”的“应当—状态”二分，“概念判断”出现了“实体的应当与状态”与“主体的应当与状态”两重二分。一方面，就事情“应当”的主观性而言，“事情”应当统一于“概念”，“事情本身……作为概念本身否定的统一，否定了概念的普遍性”^⑦，抽象普遍性统一于具体个别性，这是“实体的应当与状态”。另一方面，就“事情的单纯主观性”而言，上述具体个别性—普遍性又“把自身转移为个别的外在性”，即“主体的应当与状态”^⑧。

因此，在马克思看来，“概念判断”所呈现的关系应该是复杂多变的，即“主体的应当与状态”“实体的应当与状态”“主体的应当与实体的应当”“主体的状态与实体的状态”“主体的应当与实体的状态”“主体的状态与实体的应当”。更重要的是，与《笔记》中的认识不同，《博士论文》认为通过“事情本身”的这种“应当—状态”双重二分，“主体的统一性”与“实体的统一性”都应该被打破。而黑格尔并没有这样做，就像“天体”一样，黑格尔的“抽象普遍的自我意识本身具有一种在事物自身中肯定自己的欲望，而这种自我意识要在事物中得到肯定，就只有同时否定事物”，这是“迷信的和不自自由的神秘主义”^⑨。马克思认为，黑格尔的这种做法和谢林、实证派把“事情（Sa-

① 《马克思恩格斯全集》第40卷，第68页。

② [德]黑格尔：《逻辑学》（下卷），第338页。

③ 《马克思恩格斯全集》第40卷，第68—69页。

④ 天体就是现实的原子概念，“天体就是成为现实的原子”。（参见《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第60、61页。）

⑤ 《马克思恩格斯全集》第40卷，第67页。

⑥ [德]黑格尔：《逻辑学》（下卷），第336—339页。

⑦ 同上，第337页。

⑧ 周阳：《“偶然性”与“思维和存在关系”——马克思〈博士论文〉中唯物主义思想的起源》，《世界哲学》2020年第3期。

⑨ 《马克思恩格斯全集》第1卷，第63页。

che)的客观方面”直接等同于它的“主观方面”这样一种将主体混同于实体又将实体混同于主体的做法,并没有本质区别。

三、马克思:“在(物象)世界中我的行动”

尽管在《博士论文》中,马克思已经意识到黑格尔的“在(物象)世界中行动”的构想很可能沦为“在我的(物象)世界中行动”的“幻想”,即对“事情(物象)本身”的这种“应当-状态”双重二分的遮蔽,但由于马克思并没有直接探讨作为“行动”的条件的“物象”(Sache),因此未能解释“主体自主的行动”本身何以是一种“幻想”。直到《德意志意识形态》中,马克思才正面探讨了“物象”的问题。而在更晚的《资本论》中,马克思才通过分析“价值形式”与“交换过程”的关系,解释了在“物象(Sache)世界”中,所谓“主体自主的行动”何以必然是拜物教的“起初是行动”(Im Anfang war die That)。

在《德意志意识形态》中,马克思正面批判了黑格尔的采取“活动(Tätigkeit)论”形式的行动构想,给出了立足于“客观条件”的“活动理论”、实践(Praxis)理论,其形式为“条件”-“物象”-“自主活动”^①。在马克思这里,条件能够促成事物的变化,它与人的实践、自主活动(Selbstbetätigung)相结合设定物象,但是条件仍然有其自身独立的运动规律,换言之,转变为他物的可能性(条件)与转变为他物现实性(物象)仍然是有区别的。相反,黑格尔则认为,物象通过条件实现自身之后,条件也就直接转化为物象了,而物象与条件的相互转化就是“活动”,在“活动”中,条件的独立性、是被扬弃了的。因此,马克思认为,黑格尔这种建立在“客观条件”之上又自以为能扬弃“客观条件”的“活动”是“关系属性”与“质料属性”的“直接”统一,即人与人的关系直接表现为物与物的关系,也是物与物的关系的人格表现:尽管“物象世界”本身是客观的,但由于诸主体所依据的条件不同(虽然“物象世界”也是由这些条件生成的),主体对“物象世界”的判断与他人也是不一致的,因此主体之间就只能是“自以为是”与“相互欺骗”^②。

在《德意志意识形态》中,马克思并没有完全从“物象化论”展开个体的“行动理论”。对“物象”与“行动”^③关系的正面展开,要到《资本论》的“价值形式论”与“交换过程论”(“起初是行动”^④)的双层结构中。只是到了《资本论》中,“价值本性”何以必然表现为“价值形式”的问题——也是“人与人的关系”何以必然以“物与物的关系”来表现的问题——才得以展开,这种必然性就在于“价值表现的两极性”,在于商品不能用它自己的躯体来表现其价值,而只能通过其他使用价值与它的使用价值等置(相等)起来来表现^⑤。

较早使《资本论》中的“行动论”主题化的是宇野弘藏。在宇野看来,如果不引入商品所有者的“行动”,则“价值表现的两极性”是不可理解的。在这个意义上,宇野主张在《资本论》第一卷第二章“交换过程论”的基础上才能理解第一章第三节“价值形式论”的问题^⑥。但仅从商品所有者的目的、欲望、行动出发,宇野派的“行动论”的问题也是明显的:由于个别的行动者的特殊的目的的差异性,作为一般等价物的人气商品的形成是完全任意的^⑦。

① 周阳:《“底线思维”中“主观能动性”与“客观条件”的辩证关系——从〈德意志意识形态〉中的“自主活动”与“条件”的关系出发》,《马克思主义理论学科研究》2021年第1期。

② 参见[日]田岛庆吾:《物象化论——“理念的独立”》,[日]岩佐茂等编:《〈德意志意识形态〉的世界》,梁海峰等译,北京:北京师范大学出版社,2014年,第178、179页。

③ 在费希特、赫斯等人那里,“行动(Tat)论”也是“行动理论”的一种形式。(参见王兴赛:《从黑格尔的“Handlung”到马克思的“Praxis”——19世纪上半叶德国实践哲学的两个主题词及其演替》,《哲学研究》2020年第2期。)

④ [德]马克思:《资本论》第1卷,北京:人民出版社,2004年,第105页。

⑤ 同上,第62页。

⑥ [日]佐藤金三郎等编:《〈资本论〉百题论争》第1卷,青岛:山东人民出版社,1993年,第130页。

⑦ 尤耿惟:《价值形式理论与货币的生成逻辑——从马克思到宇野学派的价值形式理论演进史评析》,《内蒙古社会科学》汉文版2019年第4期。

与之相对，久留间鲛造等人藉由马克思“困难不在于了解货币是商品，而在于了解商品怎样、为什么、通过什么是货币”^①的论述，作了如下区分：《资本论》第一卷第一章第一节解释了“价值等式”“表现”是什么；第一章第二节阐明了“被表现者”是什么；第一章第三节“价值形式论”阐明“表现”是“如何”展开的；第一章第四节“拜物教论”阐明的是“表现”“为什么”而来；第二章“交换过程论”阐明“表现”是“通过什么”进行的。

具体地说，第一，在“价值形式论”里，马克思把商品仅从价值的侧面来考察，商品不能用它自己的躯体来表现其价值，只能通过其他使用价值与它的使用价值等置（相等）来表现，但这里的“使用价值”都仅仅是“自然形式”，它不涉及商品具体的使用价值，和商品所有者的具体欲望无关。第二，交换过程论是将“价值等式”的存在作为既定前提的^②。第三，在交换过程论中，就具体的交换行动（Tat）而言，马克思是把商品按照它在“现实交换过程”中的情况，即当作（具体的）“使用价值”和“价值”的具体矛盾来考察，通过对这个矛盾证明货币现实发生的必然性。

一方面，在“起初是行动”之“初”，摆在“行动者”面前的，作为逻辑形式的“20 码上衣等于 1 件上衣”这一等式是给定的存在，是已然生成的“物象”形式^③——如果说“物化”是“物象”的“关系属性”附着于“质料属性”之上，那么拜物教则是更深层次的“颠倒，这种颠倒使社会关系转变为这种物的特征，就是说，社会关系规定颠倒为包含物于自身的、实存的、质的规定性（Bestimmtheit）”^④，社会关系不再是物的规定而直接转变为物本身——对于所有行动者来说，这种以自身为目的的社会关系本身也就就成了他们的行动的总体（而非特殊的）目的（及其实现）。

另一方面，在现实交换过程中：第一，这一过程是被当作“使用价值的实现过程”和当作“价值的实现过程”这种二重过程的，商品当作使用价值的实现是以当作价值的实现为前提的，反之亦然，这就是商品的“现实矛盾”；第二，商品当作价值是同其他任何商品都可以交换的，这是交换的“社会的过程”，而当作使用价值只是同特定的商品所有者的特定商品才能交换，这是交换的“个人的过程”，这两个互相冲突的过程，是同一商品的过程；第三，每一个商品所有者都认为手中的商品是一般等价物，而且没有一种商品能够成为一般等价物，所有商品都只是作为使用价值彼此对立着。

由上述两个方面，在马克思看来，实现大河内泰树所谓“目的的自身内反思”（即“交换过程论”中主体的目的）与“目的的向外反思”（即“物象”形式）的“相互中介”的，是拜物教的“行动”，这一“行动”则时刻要受到作为自然条件（Bedingung）的使用价值乃至货币属性的“偶然性”的影响。

黑格尔至少有两种“行动构想”，它们都与主体对“物象”的把握相关，大河内泰树的实现了“目的的自身内反思”与“目的的向外反思”“相互中介”的“行动构想”是其中立足于“物象本身”的“应当—状态”二分的一种，也是更优越的一种。青年马克思一开始也是从黑格尔所谓“物象本身”的“应当—状态”二分入手探讨“行动”问题，但与黑格尔将“物象本身”主观化的做法不同，马克思更关注“物象本身”的构成条件（Bedingung），由此，马克思指出，实现了“目的的自身内反思”与“目的的向外反思”“相互中介”的“行动”是拜物教性质的，它要受自然条件的制约。

（责任编辑 已 未）

① [德] 马克思：《资本论》第 1 卷，第 112 页。

② [日] 久留间鲛造：《価値形態論と交換過程論》，东京：岩波书店，1957 年，第 24—25 页。

③ [德] 马克思：《资本论》第 3 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 936 页。

④ [日] 平子友长：《物象化（Versachlichung）与物化（Verdinglichung）同黑格尔辩证法的联系——对颠倒的逻辑的阐释》，李乾坤译，张一兵编：《社会批判理论纪事》第 5 辑，南京：江苏人民出版社，2013 年，第 223 页。

恩格斯“合力”思想被误解误用例析

刘歆立

【摘要】当前一些研究对恩格斯的历史合力思想存有误解误用情况。首先，把恩格斯“合力”概念与“协力”“系统力”等混用。恩格斯“合力”概念不是人们由于协作而产生的“系统力”（即 $1+1>2$ 的作用力），而是物理学意义上各力相互抵消后的合力（即 $1+1<2$ 的作用力）。其次，把恩格斯的“合力”变成脱离人及其活动的抽象力，把历史合力抽空为一种“无主体”或“泛主体”的历史现象，丢掉了恩格斯借用物理学方法揭示历史规律的方法论特征。再次，将恩格斯“合力”与“历史动力”“历史发展方向”“历史必然性”等混为一谈，认为历史合力线方向代表了人民群众根本利益与人民力量的胜利，导致“只见树木，不见森林”的逻辑迷思，陷入历史宿命论的泥坑。

【关键词】恩格斯；合力思想；误解，误用，文本考证

中图分类号：B02 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2021）05-0044-06

作者简介：刘歆立，河南漯河人，政治学博士，（郑州 450046）河南农业大学马克思主义学院暨科学发展观与农民权利研究中心副教授。

基金项目：河南省重点研发与推广专项（软科学）“经济新常态背景下我省农民市民化灰色预期因类施策及其应对”（192400410105）；河南省哲学社会科学项目“当代农民认同‘中国制度’的道义自觉研究”（2021BKS006）

笔者在完成所承担的国家社会科学基金项目“中国特色社会主义道路中农民发展的权利诉求与制度贡献研究”过程中，深感恩格斯晚年提出的历史合力思想对认识中国特色社会主义道路形成机制的独特作用与认识论价值。然而，与之相伴的感觉是国内学界对它的研究似显不透，且多有误解与不当使用的问题。在此就一些看法就教于各位专家学者。

一、将恩格斯“合力”概念与“合作力”“系统力”混用

国内许多“合力”思想研究者与使用者对恩格斯所用的“合力”这一概念的物理学性质认识不够，甚至误认为是中文译者根据语境的一种简洁意译。具体表现为：许多人把这一词语在辗转英译过程中，望文生义地译作“joint forces”“join effect”“cooperative forces”等。笔者依据德文原始文献考证发现，这些研究者想表达的“协同力”“协调效果”“合作力”意思，对应的德文单词是“con-cours de forces”，并非恩格斯在提出“合力”思想的主要文献，即致约·布洛赫与瓦·博尔吉乌斯的通信、《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中使用的物理学专业词汇“Resultante”一词。

在德文中，这两个词语并不是差别无几的同义词，而是互不搭界甚至在一定意义上有些截然相反性质的。马克思恩格斯在他们的著作中多次使用过的“con-cours de forces”，就是某些学者错把“合力”理解为的“协同力”“协调效果”“合作力”等中文意思对应的德文词语。在《资本论》中，译

者将之翻译为“协力”“集体力”^①。关于“协力”“集体力”“团结力”等，实际上是由于合理分工与默契协作后产生的、大于各个系统要素力量的系统力。马克思恩格斯对这种力有着深刻的认识与洞见。例如，“许多人在统一生产过程中，或在不同的但相互联系的生产过程中，有计划地一起协同劳动，这种劳动形式叫做协作”^②；并举例对之进行解释，“一个骑兵连的进攻力量或一个步兵团的抵抗力量，与单个骑兵分散展开的抵抗力量的总和或每个步兵分散展开的抵抗力量的总和和本质的差别，同样，单个劳动者的力量的机械总和，与许多人手同时共同完成同一不可分割的操作（例如举重、转绞车、清除道路上的障碍物等）所发挥的社会力量有本质的区别”^③；最后总结说“这里的问题不仅是通过协作提高了个人生产力，而且是创造了一种生产力，这种生产力本身必然是集体力”^④。

事实上，在马克思恩格斯的时代，尽管系统论、信息论、控制论等现代理论尚未建立起来，但它们所蕴含的思想已为人所熟知和运用。在以上分析中，马克思大量援引参考例如德斯杜特·德·特拉西（Destutt de Tracy）《论意志及其作用》等人的观点具体论述来佐证自己的观点，并指出“由于许多力量融合为一个总的理论而产生的新力量”，“社会接触就会引起竞争心和特有的精力振奋，从而提高每个人的个人工作效率”，“由于协作，劳动对象可以更快地通过这些阶段”，“这种生产力是由协作本身产生的。劳动者在有计划地同别人共同工作中，摆脱了他的个人局限，并发挥出他的种属能力”，“以协调个人的活动，并执行生产总体的运动——不同于这一总体的独立器官的运动——所产生的各种一般职能”^⑤。一切规模较大的人的活动由于协同作用而产生了一种协作力或集体力。

因而，“concours de forces”表达的含义是人们在共同利益驱使与相同目标指引下相互合作后产生的新力量，是人们协作中产生的一种大于不协作时候的力量，即人们熟悉的系统论意义上的 $1+1>2$ 的作用力、协力在数值上大于各种参与方的作用力。恩格斯的历史合力思想的“合力”概念使用的是“Resultante”一词，表达的是人们在利益冲突与目标相左情况下的互相角逐与斗争后产生的结果力^⑥。这个力是博弈论意义上各方博弈折冲的结果，如果用数值来衡量，这个结果力不仅不会大于参与方作用力的算术和，而且也小于其中力量最大方作用力（或者说其期望的结果）。

简言之，“concours de forces”（“协力”）表示的是参与各方合作协作后的“团结就是力量大”，“Resultante”（“合力”）表示的是博弈各方冲突斗争后的“不得不接受的结果”。本文认为，“协力”看到了活动主体之间的彼此对立、排斥，在达到共同目标的过程中不可避免的冲突而造成力量的损耗与减少；而“合力”着眼于活动主体之间的相互需要、补充，通过结合与合作而使力量获得增生与扩充；可见，二者实际上分别着眼于矛盾的对立性质和同一性质来认识人们共同的活动特点，把它们混为一谈是不妥的。因此，恩格斯的历史合力概念不仅是单纯地借用物理学这一专业术语来描述历史进程，而且借用了经典物理学合力这一理论范式所内蕴的思维方式来分析林林总总的历史现象，二者不应该也不能混为一谈。

然而，把这两个词语混用的现象可以说比比皆是。例如，有人提出执政能力合力论，认为执政能力合力论的内在逻辑是驾驭市场经济的主导能力、发展民主政治的保证力、建设社会主义先进文化的导向力、构建社会主义和谐社会的整合力、应付国际局势和处理国际事务的保障力，用于从整体的角度、用系统的思维来思考和推进党的执政能力建设^⑦；有人把历史合力思想用于解释台湾政治转型^⑧；还有人把“合力”一词进行涵义泛化与，如“内容合力、时间合力、渠道合力、方法合力、制度合力这五个子合力围绕主体合力起作用”^⑨，以及“社会合力”^⑩“合力性制度变迁”（Resultant Institu-

①②③④⑤ 参见《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第378页，第378页，第378页，第378页，第379、382、384页。

⑥ 德语单词 Resultante 对应的英语单词是 resultant，显然是表示“结果”含义的英语单词 result 的派生词。

⑦ 参见张国举：《执政能力合力论》，《深圳大学学报》人文社会科学版2005年第1期。

⑧ 参见姜南扬：《台湾政治转型之谜》，北京：文津出版社，1993年。

⑨ 肖述剑：《新时代中国共产党引领社会思潮的合力之维》，《西南民族大学学报》人文社会科学版2021年第2期。

⑩ 参见王列生：《论社区文化治理的社会合力》，《福建论坛》人文社会科学版2020年第10期。

tional Change)①“合力效应”②等新的合力论意义上的延伸性或应用性概念。

二、把恩格斯的“合力”变成了脱离人及其活动的抽象力

笔者曾撰文认为：恩格斯那里，合力首先是一种在不同意志的人与人之间形成的一种作用力，离开历史活动中具体参与者的人们，就无所谓作用力与合力；其次，恩格斯所说的合力是由人们的意志形成的力之合成，此外再没有提到别的因素③。进而言之，造成历史结果的合力，是由人们活动产生的作用力按照类似于物理学中的平行四边形法则合成的。与物理学中的“力的合成”一样，在社会历史领域中，离开“具体的人”这个实体性主体来谈合力，与在物理学中离开具体施力物体谈合力的实际形成一样，是没有意义的。也就是说，历史合力不是脱离了具体人及其参与下的历史活动的抽象力，其发生与形成的必要条件是出于历史活动中的人们。

恩格斯在1894年1月25日致瓦·博尔吉乌斯的回信中也表露了这一思想特点：

Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber bis jetzt nicht mit Gesamtwillen nach einem Gesamtplan, selbst nicht in einer bestimmt abgegrenzten gegebenen Gesellschaft. Ihre Bestrebungen durchkreuzen sich, und in allen solchen Gesellschaften herrscht ebendeshalb die *Notwendigkeit*. (人们自己创造着自己的历史，但是到现在为止，他们并不是按照共同的意志，根据一个共同的计划，甚至不是在一个有明确界限的既定社会内来创造自己的历史。他们的意向是相互交错的。)^④

这里，恩格斯在谈到历史的形成时，一方面断然否认逻辑抽象或主观臆想的“Gesamtwillen nach einem Gesamtplan”（直译是“共同计划后面的统一意志”）这个历史主体在创造历史的客观历史唯心主义；另一方面指出“Die Menschen machen ihre Geschichte selbst”（“人们自己创造着自己的历史”），这种创造在类似于物理学中力的平行四边形法则作用下“Gesellschaften”（“交融”）中完成的历史结果，“而这个结果又可以看作一个作为整体的、不自觉地和不自主地起着作用的力量的产物”^⑤。恩格斯在这里阐释的不是有些人想当然认为的“人类自己创造着自己的历史”，而是“人们自己创造着自己的历史”，用的是具体的“人们”的复数名词“Menschen”，而非抽象意义的类概念“Menschheit”作为合力主体的。它明白无误地标示了恩格斯这样的历史认识：历史是由一个个具体的人们历史活动和活动结果（历史结果）所构成的发展系列。历史的主体不应被抽象为一个生物种类的“人类”，而是生活于具体历史境遇中的一个一个的生命个体组成的“Menschen”，即组织起来的或没有组织起来的“人们”。在致约·布洛赫的信中，恩格斯写的“Wir machen unsere Geschichte selbst”（“我们自己创造着自己的历史，但是第一，我们是在十分确定的前提和条件下创造的”^⑥），是用“Wir”；在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中，“Die menschen machen ihre Geschichte……”^⑦，是用“Die menschen”^⑧。这些具体的“人们”复数主词的选用，透露了恩格斯一贯的历史主体的思想。联系恩格斯在致约·布洛赫与瓦·博尔吉乌斯的通信中对历史合力的大段叙述，进一步佐证了这些具体可感的“Menschen”“Wir”正是历史合力得以发生与形成的必要主体条件。

恩格斯的这一思想蕴含了马克思主义把活动于历史舞台中的人们当作历史主体，把人们的活动当

① 参见杨英杰：《经济制度演化视域下的中国改革开放史》，《经济社会体制比较》2021年第1期。

② 参见李少斐：《思想建设、组织建设和制度建设的合力效应》，《理论与现代化》2021年第2期。

③ 参见刘歆立：《恩格斯“合力”思想及几个关键词语含义再考》，《理论探讨》2010年第4期。

④ Friedrich Engels, “104 Engels an W. Borgius in Breslau”, *Karl Marx · Engels Friedrich Werke*, Bd. 39, Dietz Verlag Berlin, 1968, S. 206; 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第669页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第10卷，第592页。

⑥ 同上，第592页。

⑦ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie”, *Karl Marx · Engels Friedrich Werke*, Bd. 21, Dietz Verlag Berlin, 1962, S. 297.

⑧ 本段中几个德文词对应的英语分别是：“Menschen”对应于英语的复数名词“men”“persons”“people”等，“Menschheit”对应于英语的“mankind”，“Wir”对应于英语的“we”，“Die menschen”对应于英语的“the people”。

作历史客体，从而通过“人的活动”这个中介把历史主体与历史客体相统一的新历史观。正如马克思所说：“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作感性的人的活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解。”^①

然而，当前不少研究者未能很好地理解恩格斯“合力”思想中的“人们”作为主体的基本特征，从而把具有类似于物理学合力特征的“历史合力”抽象泛化为一种脱离了人及其活动主体的抽象作用。这种抽象作用无论是性质抑或是发生的实际场所与合成机制，都与物理学意义上的力的合成没有任何相似性，从而把恩格斯提出这一思想的根本特征丢掉了，犯了扩大概念适用范围与随意比附的错误。

有学者把社会历史中的“合力”看作是不同性质的历史因素共同作用的结果，将之从具体的历史活动中抽象出来，等同于历史必然性。一是等同于经济、政治、思想三个方面的加和，如把历史发展的“合力”是由经济、政治、思想三个方面的分力组成的^②。二是等同于各种社会因素的加和，如认为“合力”是指各种精神动力要素的综合^③，或者认为需要、生产力、生产关系、政治上层建筑、社会意识等各个动力在相互作用中形成合力^④。三是等同于经济因素、上层因素等的作用力的共同结果，如认为“经济因素不是‘唯一’决定因素，上层建筑的诸因素如阶级斗争、政治的、法律的和哲学理论等因素也影响历史进程并决定斗争的形式；任何一个重大历史事件的出现，都不是单一的原因，而是‘一个总的平均数，一个总的合力’的结果”^⑤。四是等同于脱离主体作用的历史必然性，如在对恩格斯论述理解的基础上，有人提出“‘历史合力论’是主体合力、客体合力、主客体合力汇聚成历史发展‘总的合力’”^⑥，“由偶然性联结而成的历史合力”，“不同必然性相冲突，并在冲突中相‘磨合’，最后形成一个类似恩格斯晚年所称的‘历史的合力’”^⑦等等。

这些看法提出了构成合力有生产力、生产关系、上层建筑、思想观念等是不同性质的历史存在。例如，生产力是人们创造历史中所表现出改造自然的能力，生产关系等是人们在生产中所结成的各种关系，社会观念是人们在认识世界与改造世界所凭借的思想材料或形成的思想结果。它们都不是可以产生“合力”效果的“作用力”，不可能形成“力的平行四边形”。的确，恩格斯在论述合力问题中提到了生产力、生产关系、上层建筑等因素及其相互作用，它们也确实对主体的目标确定、行动方向、行动方式等发生了实际影响，但这些因素及其相互作用只是合力主体身上的因素，是合力主体发生力的作用的一些前提和条件，是截然不同于主体活动产生的作用力。

三、将恩格斯“合力”与“历史”“历史必然性”等混为一谈

笔者根据有关文献考证认为：历史结果（包括历史事变和历史事实）是按照类似物理学中力的平行四边形法则合成的，总是从许多单个意志（人）的相互冲突与交融中产生出来的合力结果。这种力的合成的过程表现为一个不以人的主观意志为转移的客观过程^⑧。因而，在恩格斯那里，历史合力是与历史结果对应的。作为历史活动中存在的“合力”与物理学意义上的合力一样是一种共点力，在时间和空间上必须是共在的，虽然这种共在并不一定如同机械力的合成一样必须是直接接触的。离开作为历史具体组成的“历史结果”谈合力，就会把历史合力与“历史”“历史动力”“历史必然

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第499页。

② 石云霞：《关于历史发展的合力问题》，《江汉论坛》1986年第4期。

③ 常宗耀：《对历史发展精神动力的新求解》，《宁夏社会科学》2005年第5期。

④ 徐伟新：《论社会历史发展动力系统》，《东岳论丛》1986年第2期。

⑤ 李会滨：《社会主义制度在东方兴起的历史必然性》，《湖北社会科学》2002年第2期。

⑥ 周银珍：《“历史合力论”的辩证思想与新时代人类命运共同体研究》，《云南民族大学学报》哲学社会科学版2021年第3期。

⑦ 秦亚青、阎学通等：《国际关系研究方法论笔谈》，《中国社会科学》2004年第1期。

⑧ 参见《马克思恩格斯文集》第10卷，第591—594页。

性”等宏大叙事概念混为一谈。这种概念混淆不仅有违恩格斯这一思想的原意，而且还会造成一些不必要的理论混乱。因而，强调历史合力与历史结果相对应，绝非是咬文嚼字的掉书袋的行为。

第一，原始文献有明白无误的根据。“历史是这样创造的：最终的结果总是从许多单个的意志的相互冲突中产生出来的，而其中每一个意志，又是由于许多特殊的生活条件，才成为它所成为的那样。这样就有无数互相交错的力量，有无数个力的平行四边形，由此产生出一个合力，即历史结果。”^① 这里，明确把合力等同于历史结果，即建立了历史合力与历史结果在集合论意义上严格的一一对应的映射关系。德文原文中的“geschichtliche Ergebnis”（历史结果），依据恩格斯的德文原文括号中“d. h. von Dingen und Ereignissen, deren innerer Zusammenhang untereinander so entfernt oder so unachweisbar ist, daß wir ihn als nicht vorhanden betrachten, vernachlässigen können”^② 的“Dingen und Ereignissen”（事物和事变），即历史事变和历史事实两方面的涵义^③。

第二，历史结果是微观层面的具体历史概念，也是历史合力得以发生与形成的具体场所与前提条件。众所周知，整个人类社会的历史是连绵不绝的发展过程。尽管我们在主观描述与理论研究时，可以把历史划分为原始社会、奴隶社会等五个发展阶段，也可以区分为政治史、经济史、文化史、科技史等几个横断面，但整个人类历史是像江河流淌一样不可分割的宏大存在。而历史结果是恩格斯所论及的“一个总的合力”产生出的“一个总的结果”。这个“总的结果”是有限的人的活动与有限的人的活动作用力组成的一个相对独立具体系统与冲突交互后形成的结果，它是可以“个”（或“件”）来度量的具体存在。如果说“历史”是奔腾不息、一往直前的江河，那么“历史结果”就是历史长河中的一朵朵浪花、一段段水流。历史事变是历史的组成部件与构成单元，历史是由不同等级、不同性质的历史结果连接而成的大全整体。因而，连绵不绝、无始无终的“历史”是无法与它自身中的无数个具体有限的“合力”现象形成一一对应关系的。极而言之，地球上从来没有发生过一起让整个类都卷进去的历史事变，也从来没有发生过一起无头无尾的历史事变，因而很难想象未来可能会最终合成一个与“历史”相对应对的合力。

第三，恩格斯合力思想推论出的“由于合力作用，历史‘总是像一种自然过程’表现出的一种客观性”，是相对于历史结果与其中的参与者而言的，而不是相对于历史或整个人类而言的。恩格斯指出，历史“也是服从于同一运动规律的”。这里的“同一运动规律”是类似于物理学力的合成的历史合力规律，而不是历史唯物主义中的生产力与生产关系、经济基础与上层建筑矛盾运动等基本规律（这些规律适用于大尺度、长时段的人类社会历史）。这两个适用于不同大小范围与发展层次的历史规律都是客观地存在，并且在复杂的交互作用中影响历史进程，一个表现为历史向前发展的趋向（“必然性的东西”），一个表现为多样性与历史意外（“无穷无尽的偶然事件”）。正如恩格斯所言，“而在这种相互作用中归根到底是经济运动作为必然性的东西通过无穷无尽的偶然事件（即这样一些事物和事变，它们的内部联系是如此疏远或者是如此难于确定，以致我们可以认为这种联系并不存在，忘掉这种联系）向前发展”^④。离开了对这两个规律辩证关系的正确理解，在复杂多变的历史面前，就可能如恩格斯对约·布洛赫提及的像“书呆子地断定”与“很难不闹出笑话来”^⑤。

可见，恩格斯通过“历史结果”形成过程的一般性归纳，得出了一个适用于对具体历史事件分析的认识方法，揭示了社会历史发展中具有不同意向的人们之间、社会集团（群体）之间围绕共同目标在发生相互冲突之后，以类似于物理学中“平行四边形法则”的自然作用，最终形成一个个不以人的主观意志为转移的“无穷无尽的偶然事件”的规律。简言之，恩格斯的“合力”研究的是历史发展中的偶然性，适用于“无穷无尽的偶然事件”，不是历史发展的必然性。当然，任何历史偶然

① 同上，第592页。

② Friedrich Engels, “220 Engels an Joseph Bloch in Königsberg”, *Karl Marx · Engels Friedrich*, Bd. 37, Dietz Verlag Berlin, 1967, S. 463.

③ 参见刘歆立：《恩格斯“合力”思想及几个关键词语含义再考》，《理论探讨》2010年第4期。

④ 《马克思恩格斯文集》第10卷，第591—592页。

⑤ 同上，第592页。

事件的发生也包含着某种必然性，历史必然性通过历史偶然性表现出来，并为自己开辟道路。在历史发展过程中，由于内在根据和外条件的变化，偶然历史事件可以转化与表现为历史必然性，但“无穷无尽的偶然事件”终究不是代表人类社会的本质所决定的不可避免的发展趋势之历史必然性。

然而，某些学者对恩格斯“合力”思想的这个特点认识不够。例如，“历史发展的方向是诸多因素间相互作用产生的合力的方向，诸多因素形成的分力较量之下形成的合力的走向则是历史未来的走势”^①。这句话的明显问题在于把合力概念适用范围扩大了，或者说不恰当地套用合力来解释合力无力解释的历史现象——历史必然性。合力当且仅当解释历史事变时才是有效的，是符合恩格斯原来思想的。“历史的最终结果是由各个单个的力的相互作用所产生的‘合力’造成的，但历史发展却又不依任何单个的力为转移”中的“历史”不能理解为宏大叙事中的“历史”概念，当且仅当是具体存在并相对独立的“历史事实”或“历史事变”才是恰切的。“每一个单个的力都具有偶然性，但这个单个的力相互作用所产生的‘合力’即社会结果却体现了历史必然性，或者说这种‘合力’本身就是历史发展的客观必然性。”^②笔者认为，这种立论显然是有问题的，历史冲突或历史博弈中的参与方之间力量的强弱、最终角逐的结果往往与历史必然性相左。例如，苏联解体这个历史事件固然可以用合力论来解释，“二十世纪上半叶俄国、中国等一系列东方比较落后的国家取得革命的胜利，并建立了社会主义制度，正是历史合力的产物”^③，但是这个结果与历史必然性真的没有太多联系。

历史结果所表现出的方向（或称“合力线方向”）实际是一个具体的离散的历史结果，它的确具有恩格斯明白无误地指出的使历史“总是像一种自然过程一样地进行，而且实质上也是服从于同一运动规律的”^④。这里的“历史像一种自然过程一样地进行”的客观特征是指：在平行四边形法则作用下“可以看做一个作为整体的、不自觉地和不自主地起着作用的力量的产物”^⑤，是相对于处于历史活动中的“任何一个人的愿望”而言，不是社会发展本身所决定的不以人的意志为转移的历史必然性。换句话说，任何一个历史事变都具有相对于当事人而言“像一种自然过程一样地进行”的客观特征。例如，苏联解体这极具震撼性的历史事件，对当时处于其进程中的多数苏联共产党员和苏联人民，特别是参与8·19政变的苏联国家紧急状态委员会的人们来说，具有无力挽回的政治悲剧性；它甚至被今人看成一场并不突兀和难以逆转的自然过程的一段历史，也并非不可接受。但我们不能说苏联解体这一政治悲剧是经济必然性为自己开辟道路的结果，是体现了社会历史客观规律决定的历史必然性，更不能把体现苏共亡党的历史合力误认为是推动人类社会进步的历史动力。这是因为，一个孤立的历史事变无论其规模是多么的巨大，其发生缘由与最终结果对人们来说多么不可思议，它主要还是当时特定历史条件中各个参与力量相互角逐与冲突的具体结果，都很难说是生产力与生产关系、经济基础与上层建筑矛盾运动的必然历史趋势与最终发展结果。我们认识历史的本质与发展趋势，应该通过长时段地把握相互联系的一系列前后相继的历史事件去透过现象发现本质与规律。

回到恩格斯历史合力思想的原点，笔者总结认为，历史结果或历史“合力线方向”是而且仅仅是当时参与历史事变中人们力量较量与融合的最后结果，与包括人们善良的主观愿望在内的其它因素无关。历史的复杂性与吊诡在于，历史结果尤其在激烈对抗的重大历史事变中，往往不必然代表正义力量对邪恶力量的胜利、进步势力对倒退势力的压倒。因而，把历史合力误认为是历史的动力、发展方向或必然趋势等，认为它代表了人民群众根本利益与人民力量的胜利，往往在“只见树木，不见森林”的迷思中陷入历史宿命论与神秘主义的泥坑。这或许一定意义上可以用来解释历史长河为什么往往出现迂回盘旋、漩涡不断甚至回流倒退的情况。

（责任编辑 已 未）

① 颜润芝：《恩格斯历史合力论的思想精髓及其当代价值》，《西部学刊》2021年第7期。

② 赵家祥等主编：《历史唯物主义教程》，北京：北京大学出版社，1999年，第471页。

③ 李会滨：《社会主义制度在东方兴起的历史必然性》，《湖北社会科学》2002年第2期。

④ 《马克思恩格斯文集》第10卷，第593页。

⑤ 同上，第592页。

从俄国经验到中国化革命形式

——中东路事件前后中共对革命形式问题的认识转向（1927—1931）

周家彬

【摘要】土地革命战争初期，中共形成以武装暴动为主导、武装割据为补充的革命形式。共产国际却对武装割据持限制发展的态度。在共产国际的压力下，中共六大被迫对武装割据的发展进行一定限制。中东路事件后，斯大林与共产国际转变态度，中共中央转而大力发展武装割据。到中共六届四中全会，武装割据被确立为最主要的革命形式。在共产国际、中共中央与中共地方党组织的复杂互动中，中国共产党完成了对革命形式的认识转向，逐步确立起适合中国国情的革命形式。

【关键词】中国共产党；中东路事件；革命形式；武装暴动；武装割据

中图分类号：A85 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2021）05-0050-08

作者简介：周家彬，湖北荆门人，法学博士，（北京 100872）中国人民大学马克思主义学院副教授、北京高校思想政治理论课高精尖创新中心研究员。

基金项目：中国人民大学科学研究基金（中央高校基本科研业务费专项资金资助）项目（20XNQ030）

革命形式是革命的关键问题。马克思、恩格斯曾多次探讨无产阶级革命形式的问题，列宁、毛泽东也多次使用“革命形式”这一概念。这一概念在广义上指为进行革命所使用的一切手段，在狭义上指夺取政权所采取的手段，本文采用的是后者。在土地革命战争时期，中共的革命形式主要是武装割据。关于它如何成为最主要的革命形式，目前学界主要有两种解释路径：一是毛泽东抗争说，即主要得益于毛泽东反对中共中央的错误策略^①；二是毛泽东与共产国际共同推进说^②。历史上还曾有斯大林“阴谋说”，但这种观点在很大程度上是冷战思维的产物，在今天的影响力已微乎其微。上述解释路径对相关研究的推进具有重要参考价值，但现有研究也存在一定问题，如在个人思想与组织理论的关系上，一定程度忽视作为组织整体的中共的理论发展；在地方党组织与中共中央的关系上，对中共中央的领导作用认识不足；在中共与共产国际的关系上，对共产国际的主导作用估计不足。

出现上述问题的一个重要原因，在于学界往往将武装割据问题主要作为革命道路的一部分加以研究。在很多研究者眼中，中国革命道路理论是中国共产党主导的理论创新，那么作为革命道路组成部分的武装割据自然也是如此。实际上，革命形式与革命道路并不相同：革命形式主要是一个方式和手段问题；革命道路不仅包括方式，还包括革命的发展方向等问题，如先农村后城市、农村包围城市等，而革命形式并不包含这些内容。革命形式问题有其相对独立的历史发展脉络。如果我们从革命形式入手加以研究就会发现，共产国际在中共将武装割据确立为主要革命形式的过程中发挥着关键性甚

① [美] 本杰明·I·史华慈：《中国的共产主义与毛泽东的崛起》，陈玮译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第149页。

② 杨奎松：《马克思主义中国化的历史进程》，郑州：河南人民出版社，1994年，第95—102页。

至主导性作用，其作用的发挥尤其明显地体现在中东路事件^①前后。

一、土地革命战争初期以武装暴动为主的革命形式

“十月革命”开创了无产阶级政党通过武装暴动夺取政权的先河，随着共产国际的建立，这一革命形式被推向整个国际共运。中国共产党创建后也曾学习俄国革命经验，将武装暴动作为中国的主要革命形式。土地革命战争初期，中共发起的南昌起义、秋收起义、广州起义等一系列武装起义就是模仿俄国革命、践行武装暴动的活动。

但中共在实践中已经初步意识到中国革命的特殊性。1927年12月，中共中央主要领导人瞿秋白在党的理论刊物《布尔塞维克》上发表《武装暴动的问题》一文。瞿秋白认为，中国革命与十月革命不同，“不能有夺取‘首都’，一击而中的发展形势”。他将目光投向正在兴起的武装割据，将武装割据作为推动武装暴动发展的重要助力^②。中共逐渐形成以武装暴动为主导、以武装割据为补充的革命形式。武装暴动是一种以夺取政权为目的、以突发性武装行动为主要手段的革命形式。其主体是职业军人与工农群众的结合。其特点是在长期准备的基础上利用时机发起突然袭击，一旦失败又会重归平静，不会长期保持政权或军队，工作中心主要在城市。虽然武装割据也以夺取政权为目的，但在夺取政权的方法上与武装暴动区别较大。相比武装暴动，武装割据是一种具有长期性、更加依赖职业军人的革命形式，其特点是依托一定的根据地逐步扩大势力范围，最终取得全部胜利，其工作中心主要在农村地区，参与者以农民为主。两者在参与主体、斗争方式和发展方向上有着明显区别。

作为一种新的革命形式，在武装割据诞生之初，革命阵营内部对其不乏质疑的声音。1928年2月，共产国际执行委员会第九次扩大全会通过《关于中国问题的决议》，强调武装割据“注定要失败”，指示中共将注意力转移到以工人运动为核心的“日常斗争”中^③。所谓“日常斗争”，是在非战争状态、日常生活中的斗争方式，强调利用合法途径进行非暴力的斗争。要求中共以日常斗争为主，说明注重俄国革命经验的共产国际此时并不重视武装割据，甚至要求限制武装割据的发展。但中共中央与共产国际看法不同，并一度顶住了后者的压力继续发展武装割据。1928年4月下旬，周恩来在谈论共产国际的决议时指出，“中国革命因为农民占了一个重要的因素，所以与俄国的不同”，强调应继续发展武装割据^④。这也代表了当时中共中央对武装割据的基本态度。

“六大”召开前后，中共中央才被迫接受共产国际的意见。会前，斯大林曾当面向周恩来等中共领导人表示，“有些地方取得政权，组织红军，但不能持久”，武装割据必将失败^⑤。“六大”会议期间，共产国际主要领导人布哈林亲临会场，阐释共产国际的态度。他指出，红军的集中式发展可能是“农民之一个很大的负担”，提出“不要将红军聚到一个地方，最好将他分成几个部分，三部分，四部分”。布哈林不仅反对红军的集中式发展，而且反对建立相对稳固的革命根据地。在他的设想中，中共的武装斗争应是许多小规模武装队伍在农村区域“时去时来”的流动作战。会上，布哈林还专门强调武装暴动的地位问题，提出“必须以武装暴动推倒现在之统治的口号之下，来进行我们的工作。这就是我们的路线”^⑥。

对于布哈林的观点，中共中央部分领导人主张继续坚持发展武装割据的方针，但最终中共六大还

① 1929年7月，国民政府东北当局强行解除中东路苏方正副局长等人职务，动用军警武力控制中东路。随后，国民政府与苏联之间爆发军事战争。12月，国民政府与苏联签订《伯力会议协定书》，中东路恢复到战前状态。这一系列事件构成中东路事件。

② 《瞿秋白文集（政治理论编）》第5卷，北京：人民出版社，1995年，第160—161页。

③ 中国社会科学院近代史研究所翻译室编译：《共产国际有关中国革命的文献资料》第1辑，北京：中国社会科学出版社，1981年，第350—353页。

④ 《周恩来年谱（1898—1949）》，北京：中央文献出版社，1998年，第142—143页。

⑤ 中共中央党史研究室第一研究部译：《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第7卷，北京：中央文献出版社，2002年，第478—482页。以下这套丛书其他卷册均出自此版本，不再赘述。

⑥ 《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第11卷，第174、179—181页。

是接受了共产国际的意见。会议通过的《政治议决案》强调,“必须用武装暴动革命的方法”推翻国民党的政权,也就是说武装暴动仍被认定为最主要的革命形式。《政治议决案》还指出,“争取群众是现时的总路线”,明确中共的主要任务不是继续扩大武装斗争,而是“加紧日常斗争的指导”^①。

武装割据虽然被允许存在,但受到限制。在军队问题上,《军事工作决议案(草案)》还规定,“本党目前在农村军事工作的根本路线应当是蓄积和准备力量以实行将来的革命斗争”,这实际是反对扩大武装力量^②。在政权问题上,会议通过《苏维埃政权的组织问题决议案》,认为中国不会再现“十月革命”中苏维埃与临时政府二元政权对立的局面,强调武装暴动胜利后方能组织苏维埃政权,而不是在武装割据中先建立苏维埃政权、再推动其不断壮大。鉴于许多地方已经开始在农村地区组织苏维埃政权,《苏维埃政权的组织问题决议案》提出各地可以发展乡村苏维埃。据参会者回忆,对于乡村苏维埃,中共六大“并不将他看作革命政权”。也就是说,虽然乡村苏维埃名中含有“苏维埃”三字,但对中共而言,这并非真正意义上的苏维埃政权^③。决议案规定“苏维埃的组织应站在劳动群众直接选举的基础上并保证产业工人的领导作用”,这意味着在中共眼中一个合格的苏维埃应包含两个关键要素,一是劳动群众的直接选举,二是建立在产业工人较为集中的产业中心。这两个要素,尤其是后者意味着中共理解的苏维埃与俄国革命的苏维埃相同,仍是首先建立在中心城市和产业工人基础上的政权机构,而非首先成立于乡村的政权机构。实际上,这也含蓄地表达了限制在农村地区建立苏维埃政权的意思^④。

会议结束后,新组建的中共中央开始转变工作部署,对武装割据采取限制措施,即在军队问题上实行分散军事力量进入乡村的方针,在政权问题上反对建立县级以上的较高级别的苏维埃政权。

然而,源自俄国革命的武装暴动思想并不符合中国国情,再加上策略转向太过突然,一些地方党组织甚至与中共中央发生争论。此时,毛泽东领导的红四军不仅在武装割据实践上取得相当成果,而且在理论上形成了“工农武装割据”的思想。但中共中央当时并没有接受毛泽东的正确主张。1929年2月,中共中央致信毛泽东等人,要求将红四军按照每队不超过500人的规模,“分编我们的武装力量散入各乡村去”,并指示毛泽东、朱德“有离开部队来中央的需要”。这就是历史上著名的“二月来信”。同年4月,在回复中央的信中,毛泽东批评中央“对客观形势及主观力量都太悲观了”,没有立即执行分散武装的指示^⑤。

中共六大决议在许多地方还是贯彻下去了。如1929年5月,湖北已经实现部分武装“散布在乡村中”^⑥。即便是对中共中央意见存疑的毛泽东,也曾表示“心里很不愿意,但是准备服从中央的决定”^⑦。在给中央回信后不久,毛泽东被解除了前委书记的职务。如果中央继续施压,贯彻“二月来信”恐怕绝非难事。“二月来信”没有落实的最主要原因还是在于六届二中全会后,特别是中东路事件后,中共中央对武装割据态度已经发生转变。

二、中东路事件与武装割据地位的迅速上升

中国革命毕竟与俄国革命不同,中国特殊的国情更适合武装割据的发展。1929年上半年,围绕军事编遣等问题,国民党内部矛盾激化,甚至爆发蒋桂战争、蒋冯战争。对此,中共中央认定在新军阀战争的形势下武装割据大有可为,并试图在六届二中全会改变分散武装的策略。同年7月,中东路事件爆发后,斯大林和共产国际也逐步意识到中国革命的特殊性,以及武装割据在中国革命中的重要

① 《中共中央文件选集》第4册,北京:中共中央党校出版社,1989年,第299—314页。

② 同上,第489—490页;周恩来:《周恩来军事文选》第1卷,北京:人民出版社,1997年,第57页。

③ 张国焘:《我的回忆》第2册,北京:现代史料编刊社,1980年,第386页。

④ 《中共中央文件选集》第4册,第359—363、390—410页。

⑤ 《中共中央文件选集》第5册,北京:中共中央党校出版社,1990年,第34—37、673—674页。

⑥ 中央档案馆、湖北省档案馆编:《湖北革命历史文件汇集(省委文件)1929年》,内部发行,1984年,第74页。

⑦ 陈晓农编纂:《陈伯达最后口述回忆》,香港:阳光环球出版香港有限公司,2005年,第67页。

性。在此基础上，中共进一步将分散武装、限制建立苏维埃政权的策略转变为集中武装、加强苏维埃政权建设的策略，武装割据的地位迅速上升。

虽然受到来自共产国际的压力，但周恩来等中共领导人并未完全放弃发展武装割据的思想。“二月来信”寄出后没多久，周恩来就在政治局会议上提出“二月来信”在分散红军等问题的论述上“是有些毛病”，“中国游击区域割据的形势是存在的”^①。

1929年6月下旬，中共召开六届二中全会。中共中央政治局在工作报告中提出分散武装的策略“的确是不适合的”，应当允许部分地区根据具体的形势采取集中武装的策略^②。共产国际远东局则坚持“根据党的六大决议，现有的个别红军队伍应该解散”。中共中央与远东局经过长时间的辩论，最终双方达成妥协，远东局承认中共可以“延缓执行党的六大的决议”^③。中共六届二中全会最终规定“红军行动的策略集中或分散，是要决定于一切客观和主观的条件，如军阀战争的形势，农民斗争的状况，以及红军组织的成份与地理的条件等，不应机械的一般的来指示集中或分散的策略”^④。但这是一项临时性的决定，按照当时远东局的设想，蒋桂战争、蒋冯战争结束后，分散武装的策略仍需执行。

由于六届二中全会后不久就爆发了中东路事件，全会所谓根据情况或分散或集中的策略可能并未产生实际影响^⑤。武装割据命运的关键性转变发生在中东路事件之后。1929年7月，国民政府东北当局动用军警强行控制中东路，随后又与苏联爆发军事冲突。受此影响，斯大林和共产国际意识到武装力量在中国革命中的重要性，对武装割据的态度发生关键性转变。1929年9月上旬，共产国际执行委员会政治书记处要求中共在东北采取措施，通过各种方式“特别是在军队中的工作”支援苏联。9月底，远东局在给共产国际的信中指出，中共应“号召红军保卫苏联”，将红四军在闽粤赣边境占领漳平、龙岩和上杭等地的行动作为牵制国民政府、武装保卫苏联的具体行动，认为红军的行动“给政府造成了不少麻烦”。远东局甚至提出，“我们能够预见到对红军不利的结果，但我们认为，红军今天采取的行动是必要的”^⑥。10月7日，斯大林致信莫洛托夫，主张支持中共在东北组建两个旅的军队，“组织满洲起义”。随后，斯大林亲自审议通过了联共（布）政治局给共产国际执行委员会驻中国代表团的指示，要求中共“巩固和发展游击运动”，着重强调“毛泽东的地区”和东北两处，主张中共应改变武装分散的现状，将“湖南、湖北、福建、广东的游击队的分散行动协调起来”，集中武装力量、扩大军队规模^⑦。10月下旬，共产国际执委向中共中央转达了斯大林的指示，并且逐步明确中国革命的特殊性，强调农民战争是中国革命“一个特异的特点”^⑧。共产国际还曾派刘伯承赴伯力组织华人矿工成立中国游击部队（亦称“远东支队”）。由于中苏停战及伯力协定的签署，刘伯承的部队解散，“满洲起义”计划也停止，但以红四军为核心集中发展武装割据的计划却得以施行。

① 《周恩来年谱（1898—1949）》，第164—165页。

② 《中共中央文件选集》第5册，第158页。

③ 《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第8卷，第141、255—256页。

④ 《中共中央文件选集》第5册，第200页。

⑤ 从目前各省已出版的革命历史文件汇集来看，自7月中下旬开始，中东路问题就已经逐渐成为各省委关注的焦点。与武装割据联系紧密的南方各省党组织对二中全会决议的传达明显晚于7月中东路事件的爆发，这些省份很有可能是在传达了中共中央围绕中东路事件作出的一系列决定之后，才传达了六届二中全会的相关决议。（参见中央档案馆、广东省档案馆编：《广东革命历史文件汇集（省委文件）1929年（2）》，内部发行，1982年，第229页；中央档案馆、湖南省档案馆编：《湖南革命历史文件汇集（省委文件）1929年》，内部发行，1984年，第236、238页；中央档案馆、江苏省档案馆编：《江苏革命历史文件汇集（省委文件）1929年6月—8月》，内部发行，1984年，第491页；中央档案馆、江苏省档案馆编：《江苏革命历史文件汇集（省委文件）1929年9月—10月》，内部发行，1986年，第144、147页；中央档案馆、福建省档案馆编：《福建革命历史文件汇集（省委文件）1929年（下）》，内部发行，1984年，第275页；中共江西省上饶地委组织部等编：《中国共产党江西省上饶地区组织史资料》，北京：中共党史出版社，1991年，第36页；《湖北革命历史文件汇集（特委文件1）1927年—1934年》，内部发行，1985年，第195页。）

⑥ 《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第8卷，第160—162、164、166—168页。

⑦ 同上，第187—189页。

⑧ 《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第11卷，第582—585页。

如前文所述，中共六大认为中国革命的基本形势是旧革命高潮已经过去、新的革命高潮尚未到来，因此强调“争取群众”“日常斗争”是主要任务，并对武装割据采取一定的限制。此时，共产国际对中共六大的相关决议进行大幅调整。在形势判断方面，共产国际认为“中国已进入深刻的全民族危机的时期”，“革命形势正在高涨”。在任务布置方面，共产国际十分重视武装割据问题，甚至提出“要坚决反对党内对农民斗争（特别是对游击运动）的革命意义估计不足的倾向”^①。

在此背景下，中共中央既不再执行中共六大制定的分散武装的策略，也没有执行六届二中全会确定的可以集中也可以分散的策略，而是统一要求各地必须采取集中发展武装的策略。8月21日，周恩来起草了一封《中共中央给红四军前委的指示信》，提出“我们站在阶级的革命的利益上，必须认定帝国主义、国民党武装进攻苏联是这次中东路问题的主要内容，我们必须动员全党、动员群众准备武装保护苏联，以回答帝国主义进攻苏联之反革命的战争。在这一任务前面，中央已正在加紧对于全国工作的布置。你们的任务便首先是：游击区域的发展、农民武装的加强、红军的扩大，而土地革命的深入更是根本任务”。这段话清晰地阐明了中东路事件与共产国际、中共中央转变对武装割据态度的关系，即中东路事件引发了“武装保护苏联”的任务，而实现这一任务要依靠相应的军事力量，这就需要“游击区域的发展”“红军的扩大”“土地革命的深入”，或者说需要武装割据的不断发展。指示信还一反前态，转而要求红四军加强集中统一领导，并严厉地批评分散红四军指挥权的中央特派员刘安恭^②。而此前，刘安恭正是被中央派往红四军去执行分散武装的任务。

随后，中共中央给红四军前委发去了著名的“九月来信”，充分肯定毛泽东领导的武装割据斗争，并且指出先有农村红军、后有城市政权，这是中国革命的特征。中共中央还给其他地方党组织发出指示，要求大力发展武装割据。中共中央态度转变之后，县级及县级以上的苏维埃政权大量涌现。我们现在所熟知的中央苏区、鄂豫皖等几个较大的革命根据地均是在中东路事件后组建的。

中共中央态度的转变，一方面是受到共产国际态度转变的影响，这是决定性的影响因素；另一方面应该看到，这也是当时党内以周恩来为代表的部分中央领导人和以毛泽东为代表的部分地方领导人抵制错误思想、支持武装割据不断发展的结果。随着武装割据地位的迅速上升，中共中央对共产国际先前压制武装割据的行为表达了自己的不满。1929年底，中共中央在同远东局的联席会议中历数远东局在中东路事件前压制武装割据发展的往事，间接批评了共产国际限制武装割据的观点。远东局虽然坚持认为自己执行的是中共六大所定的策略和共产国际的指示，但也无法否认确实限制过武装割据的发展。武装割据地位的变化导致正确意见与错误观点之间出现了大反转，这种大反转是中共革命策略剧烈调整的结果，更是新旧认识过渡之间巨大张力的缩影。

三、革命形式调整中新策略与旧理论之间的张力

由于俄国的武装暴动模式无法直接套用在中共武装割据的实践之中，中东路事件后武装割据地位的快速上升，使得中国的革命策略与革命理论之间出现明显的张力。受到武装暴动逻辑的影响，中共党内部分领导人将斯大林对扩大武装、建立苏维埃政权的支持解读为革命高潮和大规模武装暴动即将到来的征兆，李立三甚至策划了全国总暴动。而斯大林的初衷并非希望中共开展总暴动，而是支持发展武装割据，斯大林、共产国际与以李立三为代表的中共领导人之间出现了认知错位，这种错位正是武装割据新策略与以武装暴动为主的旧革命形式理论间张力的集中体现。

斯大林、共产国际与中共领导人之间的认知错位首先体现在是否建立苏维埃中央政府这个问题上。中东路事件后，斯大林在提出发展武装力量的同时也要求中共建立苏维埃政权，特别是中央政府。无论是按照俄国“十月革命”的经验还是中共六大拟定的计划，苏维埃中央政府都应该在全国

① 中国社会科学院近代史研究所翻译室编译：《共产国际有关中国革命的文献资料》第2辑，北京：中国社会科学出版社，1982年，第81—87页。

② 《周恩来军事文选》第1卷，第82—85页。

革命即将胜利的形势下建立于中心城市。因此，库西宁等共产国际领导在给中共的电报草稿中曾提出，“在目前条件下成立苏区中央（临时）革命政府为时过早，因为苏维埃政权尚未扩展到任何一个大工业中心城市和行政中心城市”^①。但这与斯大林发展武装割据的思路背道而驰。经斯大林审阅后，正式电报改为“我们认为，只要保证我们在苏区中央（临时）革命政府内的影响，就可以成立这样的政府”，即无论如何先建立中央政府，再逐步向中心城市发展^②。与共产国际相似，中共曾设想以武汉地区作为苏维埃中央政府的驻地。但上述意见很快遭到否定，中央苏区最终选在经济相对落后的赣南、闽西地区。

认知的错位更体现在斯大林、共产国际与李立三对苏维埃政权与革命高潮、武装暴动关系的认识上。受到“十月革命”经验的影响，在相当长的一个时期，“苏维埃”在国际共运中就是无产阶级专政和革命高潮的代名词。一旦提出建立苏维埃，特别是建立苏维埃中央政府，也就意味着革命高潮已经到来。因此，中共六大才提出中国不会出现二元政权的对立，强调中央苏维埃政权必须建立在全国性暴动成功的基础上，并将成为“转变到无产阶级独裁的出发点”^③。

出于上述逻辑，中共将中东路事件后共产国际强调革命形势正在高涨和倡议组建中央政权的指示，解读为发起武装暴动的任务更加紧迫。以李立三为代表的部分中共领导人更是坚持认为，建立苏维埃中央政权是革命高潮到来和发起总暴动的标志。此时恰好又赶上中原大战，国民党新军阀混战让李立三等人感到革命高潮已经到来。可以说，各种理论、现实因素参错重出，共同催生“立三路线”。李立三继续将源自俄国的武装暴动理论套用在中国武装割据实践中，将农村作为城市的辅助，将武装割据视为武装暴动的补充，制定了“会师武汉，饮马长江”的全国暴动计划。后人多批评“立三路线”夸大革命高潮、坚持城市中心论与混淆民主革命和无产阶级革命界限，这三点都同当时中共对苏维埃政权与革命高潮、武装暴动关系的理解有关。“立三路线”的许多“左”倾错误，既是误判革命形势的结果，更是传统武装暴动逻辑的产物。

共产国际在理论认识上与李立三有诸多相通之处。与李立三相似，共产国际也曾将建立苏维埃政权作为革命高潮和武装暴动的征兆。并且，由于“立三路线”的许多理论认识恰好源自于共产国际，共产国际在理论方面对“立三路线”的批评就显得颇为乏力。在《关于立三路线问题给中共中央的信》中，共产国际虽然批评“立三路线”违背了发展武装割据的原意，给中国革命造成巨大损失，但也不得不承认“建立苏维埃政府的意义，就在于中国共产党正在走向大城市以及最大城市的武装暴动”。换言之，共产国际对“立三路线”的批评，主要是强调其在实践层面忽视了革命的不平衡性，没有“选择最好的时机来暴动”，但并未从理论上根本否定“立三路线”对苏维埃政权与革命高潮、武装暴动关系的理解^④。

对比可知，李立三与斯大林、共产国际的认识存在明显的错位。斯大林将建设苏维埃政权作为发展武装割据的策略提出，希望以此推动武装割据的扩大。但受到传统革命形式理论的影响，李立三将建立苏维埃政权视为革命高潮到来和全面暴动的信号，制定并实施了“立三路线”。共产国际介于二者之间，一方面积极贯彻斯大林发展武装割据的思想，将阻碍武装割据发展的“立三路线”批为政治路线错误，并对中共中央进行了改组；另一方面，同样受到传统革命形式理论的影响，共产国际又不得不在理论上承认苏维埃政权与革命高潮和武装暴动的关联。三者的认知错位充分展现出武装割据新策略与传统武装暴动逻辑之间的巨大张力，改造传统革命形式理论以适应武装割据的发展是中共必须解决的问题。

虽然斯大林在策略层面提出发展武装割据的问题，但他并未从理论上解答革命形式问题，真正解决革命形式理论问题的还是中国共产党人。实际上，当李立三凭借中共中央领导人身份推行“立三

① 《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第9卷，第173页。

② 同上，第175页。

③ 《中共中央文件选集》第4册，第298、301页。

④ 《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第12卷，第354—361页。

路线”时，中共党内就已经出现了以毛泽东“工农武装割据”思想为代表的关于中国革命形式的正确主张。中东路事件后，毛泽东又在《星星之火，可以燎原》等文中进一步发展了“工农武装割据”思想，不仅提升了武装割据的地位，强调“红军游击队及苏维埃区域之发展，它是半殖民地农民斗争的最高形式，也就是半殖民地农民斗争必然走向的形式”^①，而且阐释了工农武装割据的发展方向、战略策略及与其相适应的党的建设原则方针等一系列问题。但毛泽东当时在组织上还不是中央主要领导，他的正确主张没有立刻被中央和全党接受。

四、六届三中、四中全会与武装割据主导地位的确立

六届三中全会召开后，中共对“立三路线”展开批判，武装割据的地位继续上升。同时，针对新策略与旧理论的张力问题，中共开始尝试作出调整，但仍将武装暴动视为主要的革命形式。直到六届四中全会，武装割据的主导地位才得以确立。

1930年9月，周恩来在中共六届三中全会上传达了共产国际的相关决定。在革命形式问题上，他将发展武装割据提到重要位置，将其与武装暴动并列为中共的两大革命形式。在武装割据与苏维埃的关系上，周恩来批评李立三等人对于武装割据的发展不够重视，在过去的工作中只强调军事力量在数量上的扩大，忽视了革命根据地的建立和巩固，强调“尤其是对苏维埃区域，中央直接的指导是很不够的”。周恩来已经初步意识到苏维埃政权与武装暴动的关联性给中国革命带来的问题，开始尝试打破苏维埃政权与武装暴动的传统联系，推动苏维埃与武装割据结合。虽然李立三也承认目前应优先发展武装割据，但他依旧认为将来夺取政权还要依靠武装暴动^②。

中共六届三中全会通过的《关于政治状况和党的总任务议决案》糅合了上述两种观点。一方面，议决案明确将发展武装割据、扩大苏维埃根据地视为“当前第一等重要的任务”，这使得武装割据的地位再次提升，并且推动苏维埃政权逐步与武装暴动脱钩，而与武装割据紧密联系起来，开始打破旧革命形式理论中苏维埃政权与革命高潮、武装暴动的关联性。另一方面，议决案强调中共总的政治路线是“发动群众斗争，集中革命力量，组织革命战争，积极准备武装暴动，去为全国苏维埃政权而斗争”^③。这里看似将“革命战争”与“武装暴动”并提，或者说将武装割据与武装暴动放在一起，使两者看起来地位相当。但就两者的实际关系而言，“积极准备武装暴动”才是政治路线的落脚点，是三中全会确定的中共的主要任务，“革命战争”或者说武装割据是为“积极准备武装暴动”服务的，是用于为武装暴动创造必要条件的。可见，议决案仍是将武装暴动视为主要的革命形式，而将武装割据视为筹备武装暴动的辅助手段。这一点在《中共三中全会告同志书》等三中全会通过的其他文件中也有体现。并且，在对“立三路线”批评上，议决案认为“立三路线”发动总暴动的错误仅仅是策略上的失误，而非路线错误，即策划暴动的总方向是正确的，错在时机选择不对，从而进一步维护了武装暴动的地位^④。

六届三中全会结束后，中共于1930年11月收到共产国际批评“立三路线”的来信。共产国际在信中将“立三路线”定性为路线问题^⑤。之后，中共开始对“立三路线”新一轮的批判。在批判“立三路线”的过程中，武装割据的地位得到进一步提升。如共产国际远东局强调“中国目前的局势、敌人对苏区的总围剿，使得党更有必要从李立三同志的半托洛茨基主义路线坚决转到共产国际决议和指示的轨道上来”，应将支援苏区反击“围剿”作为最主要的任务^⑥。

在此背景下，中共逐步将武装割据提到首要位置。1931年1月7日，中共六届四中全会召开。

① [日]竹内实主编：《毛泽东集》第2卷，东京：苍苍社，1983年，第129页。

② 《中共中央文件选集》第6册，北京：中共中央党校出版社，1989年，第368—369、392—393页。

③ 同上，第274—303页。

④ 同上，第279、282—284、407页。

⑤ 同上，第651页。

⑥ 《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第9卷，第503、525—526、528、579—580页。

中共中央最高领导向忠发在《中央政治局报告》中接受共产国际对“立三路线”的批判，强调四中全会应以支援苏区反“围剿”作为全党的中心任务。全会通过的《四中全会决议案》否定了三中全会的许多决议，批评三中全会以来中共对李立三提出的武装暴动问题在路线上予以“肯定的估量”，提出今后这一情况要实现“坚决的转变”，应将工作重心集中到武装割据上，进行“全部的各方面的动员，去反对帝国主义国民党军阀进攻苏区”。中共中央在四中全会后的第1号文件中明确提出将苏维埃区域和武装割据的发展作为“综合一切革命运动的唯一旗帜”。至此，中共改变了对武装暴动与武装割据两种革命形式关系的认识，武装割据被确立为最主要的革命形式，武装暴动成为武装割据的补充和辅助。^①

纵观中东路事件前后中共对革命形式的探索过程，共产国际、中共中央与中共地方党组织均非被动地应对革命形式问题，而是颇具主动性地开展了复杂、多层的互动。在这种复杂的互动中，共产国际发挥着主导作用，中共中央直接领导相关探索，地方党组织积极参与，从而形成多方合力，共同推动源自俄国革命的以武装暴动为主的革命形式转变为中国化的以武装割据为主的革命形式，实现了中共革命形式认识的发展。遗憾的是，夸大个人思想、地方党组织作用，弱化组织理论、中共中央和共产国际作用的现象，在有关这一时期中共党史的研究中经常出现。尤其在武装割据问题上，随着许多研究者将研究视角逐渐下移，地方党组织的能动性得到越来越多的关注，共产国际、中共中央的作用则在无形中被进一步弱化。笔者认为，研究中国共产党的历史必须注意“组织观念”，即在注重探究地方党组织所扮演角色的同时，不能忽视或弱化共产国际、中共中央的地位和作用，这样才能在还原不同层级组织的互动中探寻历史的复杂性。当然，探索出适合中国国情的革命形式、推动革命形式认识的创新，是各级组织共同努力的结果。本文并不是要否认地方党组织的作用，而是希望探究这一过程中不同层级组织所发挥的不同作用。毕竟革命形式的转型是各方合力的结果，不应忽视任何一级组织，尤其是共产国际和中共中央。

（责任编辑 司 维）

^① 中央档案馆编：《中共中央文件选集》第7册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第9、11、13、21、25—26、91页。

中国式现代化新道路的历史、逻辑与特质

刘洪森 李昊天

【摘要】中国共产党的百年奋斗与中国式现代化同频共振，共同绘就了中国道路的壮美画卷。中国式现代化新道路蕴含着历史进程、逻辑意蕴和鲜明特质三重向度。从历史向度看，党领导人民从革命为现代化创造必要前提，到工业化现代化奠定基础，再到开创和发展中国式现代化新道路，在百年实践中不断推进中国式现代化这一贯通历史、现实和未来的并联系统工程。从逻辑向度看，民族复兴的宏伟目标、“五位一体”的总体布局和塑造新人的内生动力，三者共同体现了中国式现代化新道路将现代化的一般逻辑与本国具体实际的结合。从特质向度看，中国式现代化新道路的本质性特征表现在：价值维度上的社会主义、时间维度上的接续推进、空间维度上的人类关怀。

【关键词】中国共产党；中国式现代化新道路；历史；逻辑；特质

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2021）05-0058-08

作者简介：刘洪森，（北京 100875）北京师范大学马克思主义学院副教授；

李昊天，（北京 100875）北京师范大学马克思主义学院硕士生。

基金项目：国家社会科学基金项目“当代中国改革话语的演进与建构研究”（19BKS116）

习近平在庆祝中国共产党成立 100 周年大会上指出：“我们坚持和发展中国特色社会主义，推动物质文明、政治文明、精神文明、社会文明、生态文明协调发展，创造了中国式现代化新道路，创造了人类文明新形态。”^① 中国被西方资本主义的坚船利炮打开国门以来，社会的一切重大变动似乎都打上了现代化的烙印。中国共产党的成立及其领导的伟大社会革命，将中国式现代化推向一个个更高的发展阶段。从明确“努力于中国的工业化”到建设“四个现代化”，从提出“中国式的现代化”到开启“全面建设社会主义现代化国家”，可以说一部中国共产党历史就是一部党团结带领人民探索中国式现代化新道路的历史。在乘势而上向第二个百年奋斗目标进军的关键时刻，回顾中国式现代化新道路的历史进程，揭示其内在逻辑，归纳其鲜明特质，对于坚定“四个自信”、开启全面建设社会主义现代化国家新征程具有重要的理论和实践意义。

一、中国式现代化新道路的历史进程

近代以降，中国在西方文明的胁迫下被动地开启了现代化的实践。中国共产党的成立是中国现代化史上开天辟地的大事变。党领导人民从革命为中国式现代化创造必要前提，到工业化为中国式现代化奠定基础，再到开创和发展中国式现代化新道路，这是可以进行规律性阐释的“长时段大历史”。

（一）革命为中国式现代化创造必要前提

综观世界各国的现代化历程，对于广大后发国家而言，尽管现代化的实现程度和表现形态各异，但其前提条件之创设多是通过革命建立独立统一的现代民族国家，使国民“对国家目标与手段形成

^① 习近平：《在庆祝中国共产党成立 100 周年大会上的讲话》，北京：人民出版社，2021 年，第 13—14 页。

合理而稳定的共识”^①。亨廷顿曾言：“革命，就是对一个社会据主导地位的价值观念和神话，以及其政治制度、社会结构、领导体系、政治活动和政策，进行一场急速的、根本性的、暴烈的国内变革。”^②由是言之，革命实际上表征了关于文明的综合性、根本性变革，它为现代化进程所特有，是传统社会向现代社会转型的必要前提。

虽然中国近代史始于鸦片战争的爆发，但国家现代化要等到二十余年后，方在国内外的交叉压力下被动起步，此后直至辛亥革命，中国先后经历了从追求器物层面现代化到追求制度层面现代化的艰难摸索。就此间的发展而言，一方面，晚清政权和传统经济结构对现代生产方式的羁绊，使现代化囿于封建主义的框架；另一方面，西方列强频频发动的侵略战争和日趋庞杂的不平等条约体系，使中国在半殖民地半封建社会的泥潭中越陷越深。辛亥革命结束了封建君主专制制度，建立了形式上具备现代性质的共和国。不过，这场速成型革命的局限显而易见，领导力量的软弱以及社会动员能力的缺失尤为关键。尤其是复辟帝制的闹剧失败后，各方军阀势力“你方唱罢我登场”，中国再度陷入四分五裂的失序境况。正是出于对国家现状的深切忧虑，“革命高于一切”在五卅时期被迅速汇聚成一种具有广泛影响且逐渐凝固的普遍观念^③。然而，各方势力诸多尝试的挫败，使革命向何处去以及谁来领导革命成为难题。中国迫切需要新的思想引领救亡运动，迫切需要新的组织凝聚革命力量。十月革命一声炮响，为中国送来了马克思列宁主义，促成无产阶级政党的出场。

中国共产党一经成立，就开启了通过新的革命来探索现代化的历程。党的第一个纲领明确强调，要“把工农劳动者和士兵组织起来，并承认党的根本政治目的是实行社会革命”^④。之后，在国共合作的革命统一战线旗帜下，轰轰烈烈的国民革命得以开展，促进了现代民族意识的播扬和政治社会化的发展。大革命失败后，国民政府虽然在推进现代化方面取得一定成效，但不久就随着日本全面侵华而付诸东流。要实现现代化就必须首先实现民族独立和人民解放，以毛泽东为主要代表的中国共产党人走出一条契合国情的新民主主义革命道路，在无产阶级掌握革命领导权的前提下把农民阶级、城市小资产阶级和民族资产阶级紧密团结在一起，实现了土地革命、武装斗争和农村革命根据地建设之间的紧密结合和有机统一，将民族革命和民主革命冶于一炉，最终迎来新中国的成立。一个高度统一、独立自主的现代民族国家开始屹立于世界东方，中国式现代化的社会主义方向从根本上得以确立。

（二）工业化为中国式现代化奠定基础

现代化是现代工业生产方式和生活方式的普遍扩散过程，“它使工业主义渗透到经济、政治、文化、思想各个领域，引起深刻的相应变化”^⑤。苏联在成长过程中，奉马克思关于两大部类比例关系和生产资料优先增长的理论为圭臬，使以重工业为主体的生产资料生产的增长速度，远快于农业和轻工业为主体的消费资料生产的增长速度，在短时间内就从落后国家跃居世界一流强国，显示了社会主义工业化的美好前景，曾给中国共产党和中国人民以巨大鼓舞。

在中国这样一个人口多、底子薄的农业大国推进工业化，无疑是一项长期且复杂的艰巨任务。新政权建立伊始，中国之所以全面借鉴苏联工业化模式，离不开对国内外实情的深刻考量。首先，新中国接手的是“一辆汽车、一架飞机、一辆坦克、一辆拖拉机都不能造”^⑥的工业基础，重工业的极端落后严重制约了国家的生存和发展。其次，随着冷战格局的形成，中国不具备在世界自由贸易体系内优先发展轻工业、发挥“比较优势”的条件。最后，苏联不仅树立了工业化的表率，还允诺援助中国的工业化计划，可谓强力外援。新中国通过汲取农村剩余劳动解决了资金原始积累问题，提前完成“三大改造”，建立起高度集中的计划经济和单一公有制的举国体制以及社会主义性质的国家政权，为快速推进工业化提供了一系列的条件和制度保障。

① [美] C. E. 布莱克：《现代化的动力——一个比较史的研究》，景跃进、张静译，杭州：浙江人民出版社，1989年，第65页。

② [美] 塞缪尔·P·亨廷顿：《变化社会中的政治秩序》，王冠华等译，上海：上海人民出版社，2008年，第220页。

③ 王奇生：《高山滚石：20世纪中国革命的连续与递进》，《华中师范大学学报》人文社会科学版2013年第5期。

④ 《建党以来重要文献选编（1921—1949）》第1册，北京：中央文献出版社，2011年，第1页。

⑤ 罗荣渠：《现代化新论——中国的现代化之路》，上海：华东师范大学出版社，2013年，第12页。

⑥ 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第329页。

苏共二十大后，毛泽东对苏联工业化模式弊端的认识不断深化，提出进行马克思主义与中国实际的“第二次结合”，努力探索适合中国国情的现代化道路。比如，毛泽东在探讨生产资料生产优先增长规律时，批评苏联过分强调重工业优先增长的问题，提出“我们把这个规律具体化为：在优先发展重工业的条件下，工农业同时并举”^①。不可否认，由于缺乏历史经验和各种因素的影响，党在探索过程中出现过一些严重曲折。但总体来看，国家工业化仍在改善基础设施、缩小地区差距等方面取得重大进展，特别是以“两弹一星”为代表的尖端科技领域的重大突破，奠定了新中国的大国地位。中国在几乎一穷二白的基础上逐步建立起独立的、比较完整的工业体系和国民经济体系，为改革开放后的快速现代化积累了宝贵经验，创造了政治前提，打下了坚实的物质基础。

（三）中国式现代化新道路的开创和发展

改革开放伊始，邓小平明确表示，“要适合中国情况，走出一条中国式的现代化道路”^②。在充分肯定新中国前三十年工业化的奠基性贡献的同时，中国共产党领导全国人民开创和发展了与国情相适应的中国式现代化新道路，从根本上改变了中国人民和中华民族的前途命运，书写了经济快速发展且社会长期稳定的“中国奇迹”。

党的十一届三中全会后，以邓小平为主要代表的中国共产党人，在对中国这样的经济文化比较落后的国家建设什么样的社会主义、如何巩固和发展社会主义这一基本理论问题进行深刻把握的基础上，明确提出“中国式的现代化”概念，系统阐述了社会主义初级阶段理论，确立了社会主义初级阶段基本路线，制定了从解决温饱问题到实现小康最后达到中等发达国家水平的“三步走”发展战略，开创了中国式现代化新道路。党的十三届四中全会后，以江泽民为主要代表的中国共产党人，在世界社会主义出现严重曲折的严峻考验面前，确立了社会主义市场经济体制的改革目标和基本框架，确立了社会主义初级阶段的基本经济制度和分配制度，成功地把中国式现代化新道路推向21世纪。党的十六大后，以胡锦涛为主要代表的中国共产党人，在全面建设小康社会进程中推进实践创新、理论创新、制度创新，强调坚持以人为本、全面协调可持续发展，在新的历史起点下坚持和发展了中国式现代化新道路。党的十八大以来，以习近平同志为核心的党中央统筹推进“五位一体”总体布局、协调推进“四个全面”战略布局，统揽新时代中国特色社会主义建设和新时代党的建设新的伟大工程，以新发展理念引领经济社会发展全局，党和国家事业取得历史性成就、发生历史性变革。党的十九大提出的“从全面建成小康社会到基本实现现代化，再到全面建成社会主义现代化强国”^③的“两步走”战略安排，为中国式现代化新道路的深入推进提供了科学的方法论、路线图和时间表。在中国共产党建党100年之际，中国打赢了人类历史上规模最大、力度最强的脱贫攻坚战，全面建成小康社会的千年夙愿成为现实，在中国式现代化新道路上树立起新的时代丰碑。

回首近代以来中国现代化的实践，展望全面建成社会主义现代化强国的愿景，中国共产党对中国式现代化新道路的探索是一项贯通历史、现实和未来的并联系统工程，其包含的三个历史阶段“同时成为有机统一体的诸环节，它们在有机统一体中不但不互相抵触，而且彼此都同样是必要的”^④。西方现代化道路是历时性的串联式发展过程，而现代中国社会在总体上同时具有前现代、现代、后现代多重因素的特征，决定了中国式现代化新道路成为“多重维度的力量在实践中的非线性耦合”^⑤，必然“是一个‘并联式’的过程”^⑥。事实表明，中国式现代化不仅用几十年时间走完了发达国家几百年走过的路，而且正在解决西方现代化尚未解决或者难以解决的问题，中国式现代化新道路“不仅走得对、走得通，而且也一定能够走得稳、走得好”^⑦。

① 《毛泽东文集》第8卷，北京：人民出版社，1999年，第121页。

② 《邓小平文选》第2卷，北京：人民出版社，1994年，第163页。

③ 《习近平谈治国理政》第3卷，北京：外文出版社，2020年，第23页。

④ [德]黑格尔：《精神现象学》（句读本），邓晓芒译，北京：人民出版社，2017年，第2页。

⑤ 王立胜：《回望百年：中国共产党的经济探索与中国道路的形成》，《高校马克思主义理论教育研究》2021年第3期。

⑥ 中共中央文献研究室编：《习近平关于社会主义经济建设论述摘编》，北京：中央文献出版社，2017年，第159页。

⑦ 习近平：《加强政党合作 共谋人民幸福——在中国共产党与世界政党领导人峰会上的主旨讲话》，《人民日报》2021年7月7日。

二、中国式现代化新道路的逻辑意蕴

从世界范围看，现代化有其世界共性的一般逻辑，如现代民族国家建构、工业化、城镇化、信息化。中国式现代化新道路在充分吸收世界文明优秀成果的前提下，将现代化的一般逻辑与本国具体实际相结合，做到了现代化的普遍性与特殊性的辩证统一。

（一）宏伟目标：民族复兴

中国式现代化承载着民族复兴的宏伟目标，并与之融为一体、相辅相成。中华民族曾以灿烂的古文明雄踞世界民族之林，到近代却在西方文明的冲击下如同当风秉烛，“国家蒙辱、人民蒙难、文明蒙尘”^①。历史与现实相对比的巨大落差感，使得一代代中国人无不对民族复兴抱有强烈共鸣和深切渴望。实现中华民族伟大复兴不是倒退到所谓封建盛世，而是要使近代以来落伍的中国实现从传统到现代的转型，从面临“被开除球籍”的危险到走近世界舞台中央的沧桑巨变。伟大复兴不仅是经济社会的发展，更是文化文明的昌盛。面对现代化的大潮，成为现代化强国是民族复兴的前提条件和重要标志；没有现代化，民族复兴就成了空中楼阁。

实现中华民族伟大复兴是百年来党团结带领人民进行一切奋斗、一切牺牲、一切创造的主题。新民主主义革命的伟大成就，为实现中华民族伟大复兴创造了根本社会条件；社会主义革命和建设的伟大成就，为实现中华民族伟大复兴奠定了根本政治前提和制度基础；改革开放和社会主义现代化建设的伟大成就，为实现中华民族伟大复兴提供了充满新的活力的体制保证和快速发展的物质条件；中国特色社会主义进入新时代，中华民族迎来了从站起来、富起来到强起来的伟大飞跃，实现中华民族伟大复兴进入不可逆转的历史进程。

历经百年现代化的奋斗和积累，实现中华民族伟大复兴已经拥有以往任何时候都无法比拟的条件和优势。一是有了更为完善的制度保证，彰显了“制度优势是一个国家的最大优势”^②。中国共产党领导全国人民经过长期探索，建立起日趋稳定并不断健全、完善的以根本制度、基本制度、重要制度为“四梁八柱”的中国特色社会主义制度体系，国家治理体系和治理能力现代化水平显著提高。二是有了更为坚实的物质基础，彰显了强大的经济支撑是实现民族复兴的基石。建党百年之际，中国已经成为世界第二大经济体，人均国民总收入超过1万美元，形成超过4亿人的世界上规模最大的中等收入群体，国家经济实力不断提高，人民物质生活水平蒸蒸日上。三是有了更主动的精神力量，彰显了精神是一个民族赖以长久生存的灵魂。伟大建党精神既是中国共产党的精神之源，也是中华民族复兴路上勇往直前的动力之源。中国共产党在对中国式现代化新道路的探索中构建起以伟大建党精神为核心的宏大精神谱系，为民族复兴伟业提供着源源不断的丰厚精神滋养。

（二）总体布局：“五位一体”

作为并联系统工程的中国式现代化，依托“五位一体”总体布局得到落实。中国共产党在对中国式现代化新道路的探索中，逐渐形成经济建设、政治建设、文化建设、社会建设、生态文明建设“五位一体”总体布局。其中，“五位”以“一体”为前提，每“一位”都在“一体”中占有一席之地：经济建设是根本，为其他领域提供物质前提；政治建设是主轴，为其他领域提供制度支持和法治保障；文化建设是灵魂，为其他领域提供精神动力和思想引领；社会建设是平台，为其他领域提供运行空间和秩序条件；生态文明建设是基础，是为其他领域提供持续条件和基本安全。总之，“五位一体”内在贯通、耦合互动，是从生产力到生产关系、从经济基础到上层建筑的全方位布局。正如习近平所强调的，“在坚持以经济建设为中心的同时，全面推进经济建设、政治建设、文化建设、社会建设、生态文明建设，促进现代化建设各个环节、各个方面协调发展，不能长的很长，短的很短”^③。

^① 习近平：《在庆祝中国共产党成立100周年大会上的讲话》，第2页。

^② 《习近平谈治国理政》第3卷，第119页。

^③ 《习近平谈治国理政》第2卷，第79页。

由此来看,协调发展是“五位一体”总体布局的精神实质,进一步体现在以下两个方面。

其一,物质文明与精神文明协调发展。中国式现代化注重物质力量和精神力量全面增强、人民群众物质生活和精神生活同步改善。毛泽东在党的八大后明确指出,要“将我国建设成为一个具有现代工业、现代农业和现代科学文化的社会主义国家”^①。邓小平在开创中国特色社会主义过程中一再要求,“物质文明、精神文明要同步建设”^②。习近平也反复强调,“经济建设是党的中心工作,意识形态工作是党的一项极端重要的工作”^③。进入新发展阶段,面对国内外环境的深刻复杂变化,尤其是一些西方国家对华政策的愈加敌对,中国式现代化新道路更会在理论和实践上持续推动物质文明与精神文明协调发展。

其二,经济社会与生态环境协调发展。中国式现代化新道路坚持“绿水青山就是金山银山”的理念,促进经济社会发展全面绿色转型。习近平指出:“我们要建设的现代化是人与自然和谐共生的现代化,既要创造更多物质财富和精神财富以满足人民日益增长的美好生活需要,也要提供更多优质生态产品以满足人民日益增长的优美生态环境需要。”^④ 扬弃西方现代化道路,是中国生态文明建设的重要参照。西方现代化道路在创造巨大物质财富的同时,对地球生态系统造成难以逆转的灾难性破坏。中国式现代化新道路绝不走也没有走这种老路,而是统筹兼顾经济社会发展与生态环境保护,为推进世界可持续发展提供了中国方案。

(三) 内生动力:塑造新人

现代化的本质是人的现代化,塑造新人为中国式现代化新道路提供源源不断、持续增强的内生动力。马克思主义的终极目的在于实现人的全面发展,建立真正意义上自由人的联合体。同时,人民群众是社会发展的主体,是社会变革的决定性力量。中国式现代化的主体是中国人民,为摸索出中国式现代化新道路以及确保其持续向前,就需要塑造出适应中国式现代化需要的新人。中国共产党塑造新人主要围绕着两大问题展开:一是塑造新人的目标,二是塑造新人的途径。

就塑造新人的目标来看,中国共产党着眼于塑造“担当民族复兴大任的时代新人”和“德智体美劳全面发展的社会主义建设者和接班人”^⑤。前者侧重于肩负民族使命的层面,后者侧重于个人核心素质的层面,构成个人成长与国家发展同向而行的逻辑关系。针对塑造新人的核心素质要求,中国共产党在不同时期根据各自的时代要求,提出过德智体全面发展的“三育并重”、德智体美全面发展的“四育并重”。习近平站在新时代党和国家发展全局的高度,将劳动教育纳入塑造新人全过程,进一步强化了德智体美劳全面发展的“五育并重”目标。“五育”中的每个方面既有独特的内涵和价值,又融合互通为一个有机整体。同时,在“五育并重”的引导下,塑造新人的基本素养要求针对不同群体各有侧重。比如,新时代青年要具有“执着的信念、优良的品德、丰富的知识、过硬的本领”^⑥;新时代工人阶级要“爱岗敬业、拼搏奉献,大力弘扬劳模精神和工匠精神”^⑦;新时代新型职业农民要“爱农业、懂技术、善经营”^⑧;新时代知识分子要“坚持国家至上、民族至上、人民至上,始终胸怀大局、心有大我”^⑨。

就塑造新人的途径而言,首先,发挥社会主义核心价值观的引领作用。社会主义核心价值观是社会主义理想人格培养的价值引领。党的十九大报告强调,要“发挥社会主义核心价值观对国民教育、

① 《毛泽东文集》第7卷,北京:人民出版社,1999年,第207页。

② 中共中央文献研究室编:《邓小平思想年编(一九七五——一九九七)》,北京:中央文献出版社,2011年,第589页。

③ 《习近平谈治国理政》第1卷,北京:外文出版社,2018年,第153页。

④ 《习近平谈治国理政》第3卷,第39页。

⑤ 同上,第328页。

⑥ 习近平:《在北京大学师生座谈会上的讲话》,《人民日报》2018年5月3日。

⑦ 《习近平在江苏徐州市考察时强调 深入学习贯彻党的十九大精神 紧扣新时代要求推动改革发展》,《人民日报》2017年12月14日。

⑧ 《习近平李克强张德江俞正声刘云山张高丽分别参加全国人大会议一些代表团审议》,《人民日报》2017年3月9日。

⑨ 习近平:《在知识分子、劳动模范、青年代表座谈会上的讲话》,《人民日报》2016年4月30日。

精神文明创建、精神文化产品创作生产传播的引领作用，把社会主义核心价值观融入社会发展各方面，转化为人们的情感认同和行为习惯”^①。其次，发挥先进典型的示范作用。中国共产党非常注重通过树立典型人物激励党员干部和人民群众，在全社会营造塑造理想人格的浓厚氛围和鲜明导向。正如习近平指出的，“抓什么样的典型，就能体现什么样的导向，就会收到什么样的效果”^②。最后，实行教育同生产劳动相结合。塑造社会主义建设者和接班人，要求受教育者具有生产劳动和社会实践的意识与能力。中国共产党历来重视教育同生产劳动相结合，习近平反复强调要坚持和发扬这个优良传统，并多次援引自己七年知青岁月的例子来说明教育同生产劳动相结合会让人“受益匪浅”^③。

概言之，中国共产党自诞生以来一直围绕如何实现中国式现代化进行思考和谋划，由此形成的理论和实践体现为宏伟目标、总体布局和内生动力的科学统一。民族复兴是中国式现代化新道路的目标指向，“五位一体”是中国式现代化新道路的横向展开，塑造新人是中国式现代化新道路的主体保障，三者有机统一于中国共产党对中国式现代化新道路的百年探索实践。

三、中国式现代化新道路的鲜明特质

习近平强调，唯物史观是共产党人认识和把握历史的根本方法，学习百年党史首先要“树立正确党史观”^④。这不仅为我们学习党的历史提供了认识论和方法论的根本遵循，也启示我们应在唯物史观的指导下，从三个方面来认识中国式现代化新道路的鲜明特质。

（一）价值维度上的社会主义

中国式现代化新道路在价值维度上具有鲜明的社会主义特质，彰显了只有社会主义才能救中国、只有中国特色社会主义才能发展中国。鉴于改革开放后的中国社会相较于马克思主义经典作家对社会主义社会的界定发生了许多重要变化，邓小平与时俱进地作出深化性阐释：“一个公有制占主体，一个共同富裕，这是我们所必须坚持的社会主义的根本原则。”^⑤可见，中国式现代化新道路之所以具有社会主义特质，在于它既具有共同富裕的价值旨归，又拥有社会主义公有制占主体地位的制度保障，两者紧密联系、缺一不可。

就共同富裕的价值旨归而言，它是实现共产主义崇高理想的必然要求，是社会主义的本质特征。当人类社会发展到资本主义社会，虽然生产力快速发展，但劳动人民贫困化和社会贫富两极分化的程度却不断加深。马克思在擘画未来理想社会的图景时曾说，“生产将以所有的人富裕为目的”^⑥。共同富裕是全体人民的富裕，是人民群众物质生活和精神生活都富裕，不是少数人的富裕，也不是整齐划一的平均主义。中国式现代化新道路在前进过程中遵循先富带动后富、逐步实现共同富裕的理念，保持着先富与后富之间一种健康的张力关系：一方面持续把中国式现代化的“蛋糕”做大、做强；另一方面把中国式现代化的“蛋糕”分好、分优，努力满足人民日益增长的美好生活需要。

就公有制占主体的制度保障而言，它为逐步实现共同富裕奠定了坚实基础，是从全民族利益出发维护人民群众整体利益的“国之大者”。公有制占主体地位并不意味着单一的公有制，而是表现在“量上占优势、质上有控制力”，即公有资产在社会总资产中占优势、国有经济控制国民经济命脉。中国式现代化新道路的前进，伴随着国有经济和农村集体经济的做大、做优、做强，而它们作为公有制经济的主要代表，是提高城市低收入群体福利、解决农村贫困问题的主要力量，是经济持续健康发展的“压舱石”、社会和谐发展的“稳定器”。质言之，公有制占主体地位的制度保障突破了资本主义固有的生产社会化和生产资料私人占有之间的矛盾，有效规避了资本逐利的本性所带来的局限性，

① 《习近平谈治国理政》第3卷，第33页。

② 习近平：《之江新语》，杭州：浙江人民出版社，2007年，第212页。

③ 中共中央文献研究室编：《习近平关于青少年和共青团工作论述摘编》，北京：中央文献出版社，2017年，第56页。

④ 习近平：《在党史学习教育动员大会上的讲话》，《求是》2021年第7期。

⑤ 《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第111页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，2009年，第200页。

从长远和整体的角度有力提高了国民经济的发展效率，呈现出中国式现代化区别于西方现代化的显著特质。

（二）时间维度上的接续推进

中国式现代化新道路在时间维度上具有接续推进特质，是中国共产党人一以贯之的接力探索。“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”^① 坚持党的全面领导、坚持以人民为中心和坚持推进马克思主义中国化，在中国式现代化新道路的百年探索中一脉相承。

第一，坚持党的全面领导一脉相承。在中国共产党和中国人民进行的现代化探索中，形成、巩固和发展了党的全面领导。党的全面领导在中国式现代化新道路的进程中发挥着总揽全局、协调各方的领导核心作用。与西方竞争性政党制度下政党轮替、分权制衡的“拳击赛”不同，中国式现代化新道路更像是齐心协力、密切配合的“接力赛”。这种“接力赛”注重现代化长期目标和具体环节的有机统一，以五年发展规划（计划）为一个阶段目标，“两个一百年”为长期目标，确保一张蓝图绘到底。新中国成立以来，中国共产党准确把握时代脉搏，始终保持战略定力，不断加强和完善党的全面领导，不仅有效调动和规范了各种社会力量和社会资源，而且充分保持着政策的连续性、稳定性以及政策执行的高效性，以举国之力完成了第一个百年奋斗目标，为实现第二个百年奋斗目标奠定了经济发展与民生改善循环作用的良性基础。

第二，坚持以人民为中心一脉相承。坚持以人民为中心，就是坚持发展为了人民、发展依靠人民、发展成果由人民共享、发展效果由人民检验。毛泽东提出的“全心全意地为人民服务”^② 是对党的宗旨的经典话语表达。邓小平指出，“社会主义现代化建设是我们当前最大的政治，因为它代表着人民的最大的利益、最根本的利益”^③。习近平强调：“只有坚持以人民为中心的发展思想……才会有正确的发展观、现代化观。”^④ 中国共产党的百年现代化探索，是一部党与人民心连心、同呼吸、共命运的历史。在这期间，中国式现代化的内涵和目标不断得到拓展和深化，但以人民为中心的立场始终如一。而西方现代化道路实际上是资本形成和资本无限扩张的过程，形成了以资本为中心、以物的增殖取代人的自由全面发展的现代化。以人民为中心还是以资本为中心，体现了中国式现代化新道路与西方现代化道路之间的本质区别。

第三，坚持推进马克思主义中国化一脉相承。中国式现代化新道路是马克思主义旗帜指引下形成的现代化新道路。中国共产党在百年现代化探索中，始终坚持以马克思主义为指导，坚持把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合，不断推进马克思主义中国化，先后创立了毛泽东思想、邓小平理论，形成了“三个代表”重要思想、科学发展观，创立了习近平新时代中国特色社会主义思想，为中国式现代化提供了科学理论指导。作为马克思主义中国化最新成果，习近平新时代中国特色社会主义思想回答了新时代现代化进程中遇到的新问题，并不断挖掘和阐释中国式现代化的深刻内涵和核心要义，开辟了21世纪马克思主义新境界，是中国式现代化新道路继续前进的根本指引。

（三）空间维度上的人类关怀

中国式现代化新道路在空间维度上具有人类关怀特质，它积极承担起构建人类命运共同体的历史使命和责任担当，向世界展现了中国作为一个负责任的社会主义东方大国的形象。“中国共产党所做的一切，就是为中国人民谋幸福、为中华民族谋复兴、为人类谋和平与发展。”^⑤ 从新中国初期现代化建设的艰难起步，到当今中国开启全面建设社会主义现代化国家新征程、日益走近世界舞台中央，

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第669页。

② 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第1094页。

③ 《邓小平文选》第2卷，第163页。

④ 习近平：《深入学习坚决贯彻党的十九届五中全会精神 确保全面建设社会主义现代化国家开好局》，《人民日报》2021年1月12日。

⑤ 《习近平谈治国理政》第3卷，第436页。

已经取得巨大成就且将取得更大成就的中国式现代化新道路越来越展现出一种“世界历史意义”。

其一，中国式现代化新道路拓展了发展中国家走向现代化的途径。基于历史原因，西方现代化道路在世界历史的基础架构中建立了特定的支配与从属关系，导致“现代化即西方化”的观点在全世界大行其道，一些西方学者甚至宣扬历史将终结于资本主义现代化。特别是苏联模式失败后，许多改旗易帜的原社会主义国家罔顾本国实际，全盘引入西方现代化。事实证明，这些国家的发展始终走不出“增长—动荡—低迷”的怪圈，实现现代化更是南柯一梦。中国在坚持独立自主的同时全面实行对外开放，将沉重的后发劣势转化为强劲的后发优势，成功走出一条中国式现代化新道路，为人类对现代化道路的探索作出重大贡献。中国式现代化新道路昭示世人：西方现代化道路并非放之四海而皆准，广大发展中国家要依据自身历史和文化特点，努力探索适合本国国情的现代化道路。

其二，中国式现代化新道路开辟了世界社会主义运动的新境界。经济文化落后的国家如何实现社会主义现代化，一直是世界社会主义运动的一个重大课题。作为第一个社会主义国家的苏联曾在某些领域实现了现代化，对世界格局产生过重大影响。然而，由于积重难返的种种问题，苏联最终解体，使世界社会主义运动陷入前所未有的低谷。中国共产党领导全国人民接续推进社会主义现代化，既超越了西方现代化道路，又突破了苏联模式，成为振兴世界社会主义运动的中流砥柱。迄今为止，世界上实现现代化的国家和地区均为资本主义国家和地区，人口大约有 10 亿。中国式现代化则是 14 亿超大规模人口的社会主义现代化，目前的巨大成就已经宣告“历史终结论”的终结。等到中国全面建成社会主义现代化强国之时，将会彻底改写现代化的世界版图，实现中华民族和世界社会主义运动的双重复兴。

其三，中国式现代化新道路推动了人类新文明时代的到来。随着中国在世界现代化进程和全球治理体系改革中扮演越来越关键的角色，中国式现代化新道路所蕴含的“寻求新的文明秩序”^①的指向越来越明显。与“新的文明秩序”对应的是“旧的文明秩序”。西方文明最早借助现代化浪潮异军突起，在全世界推广所谓“普世文明”，迫使其它各文明俯首称臣，产生了延续几百年的文明悖论：一方面确实推动了各文明间的联系和生产力的发展，另一方面却导致资本驱使下的霸权主义、社会达尔文主义和丛林法则肆虐横行。尤其是在应对全球性新冠肺炎疫情面前，西方文明不仅不堪一击，而且煽动民粹、嫁祸于人。而中国式现代化新道路始终尊重文明多样性，与世界共享发展红利，推动构建相互尊重、合作共赢的人类命运共同体。准此而论，“以文明交流超越文明隔阂、文明互鉴超越文明冲突、文明共存超越文明优越”^②的人类新文明时代正在加速到来。

“只有回看走过的路、比较别人的路、远眺前行的路，弄清楚我们从哪儿来、往哪儿去，很多问题才能看得深、把得准。”^③在中国共产党成立 100 周年的重大时间节点，从学理上阐发中国式现代化新道路的重重向度，目的是为了深入总结社会主义建设规律，辩证认识人类社会走向现代化道路所蕴含的普遍性因素和特殊性因素，从而汲取继续发展中国特色社会主义的智慧和力量，为人类面临的共同问题提供中国智慧、中国方案。“走自己的路，是党的全部理论和实践立足点，更是党百年奋斗得出的历史结论。”^④中国共产党和中国人民创造了中国式现代化新道路，在百年苦难与辉煌、当下中国与世界各国的对比中，更证明这条“自己的路”来之不易，更彰显它的现实价值和世界意义。

（责任编辑 司 维）

① 金耀基：《中国现代化的终极愿景——金耀基自选集》，上海：上海人民出版社，2013 年，第 73 页。

② 《习近平谈治国理政》第 3 卷，第 46 页。

③ 同上，第 70 页。

④ 习近平：《在庆祝中国共产党成立 100 周年大会上的讲话》，第 13 页。

中国传统修身思想的传承与创造性转化

——以刘少奇《论共产党员的修养》为例

苏 冰

【摘要】刘少奇的《论共产党员的修养》对共产党员的党性修养进行了全面阐述：立足共产党员的历史使命，继承注重道德修养的中国文化传统，论证了党性修养的必要性；循着与传统修身思想相似的思维理路，从马克思主义人性历史性生成的视角论证党性修养的可能性；以马克思主义的立场、观点、方法创造性转化传统修身思想中“重学”“内省”“慎独”“知行合一”等内容，揭示了党性修养的具体路径和方法。《论共产党员的修养》通过对马克思主义和中国传统文化两种异质文化的融合，实现了马克思主义理论风格、理论视域的时空转换和中国传统文化的现代性转化。这一探索不仅为实现马克思主义与中华优秀传统文化相结合提供了光辉典范，而且对新时代增强共产党员的党性修养具有重要启示意义。

【关键词】刘少奇；中国共产党；《论共产党员的修养》；传统文化；党性修养

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2021)05-0066-09

作者简介：苏 冰，安徽宿州人，哲学硕士，（合肥 230601）合肥学院马克思主义学院暨安徽省中国特色社会主义理论研究中心合肥学院基地副教授。

基金项目：2020 年安徽省高校人文社会科学研究重点项目（SK2020A0437）

刘少奇的《论共产党员的修养》（简称《论修养》）是中国共产党思想理论建设史上的一部重要文献，也是一部极具民族特色的马克思主义党性修养著作，体现了把马克思主义世界观、人生观同中华民族优良道德传统结合起来的鲜明特点，习近平总书记称其为“保持共产党员先进性的教科书”^①。改革开放以来，学界对《论修养》的文本沿革、创作背景、理论渊源、现实价值等问题展开多层次多角度研究，取得丰硕成果。学者们尤其聚焦《论修养》与儒家伦理思想的关系，从《论修养》一文直接引用的儒家概念范畴出发，就二者之间的关联提出“融合论”“借鉴论”“继承超越论”^②等，为进一步开展有关研究提供了重要借鉴。但是，学界对于刘少奇阐释修养问题时承袭传统修身思想的思维进路、借鉴和创造性转化传统修身思想的方法路径等问题，尚未给予充分关注。因此，在马克思主义与中国传统修身思想的“结合”何以可能、如何进行等问题上，还有进一步研究的空间。本文聚焦上述问题，按照《论修养》的逻辑结构所涉及的三大问题，即为什么要进行修养、修养何以可能、如何进行修养，探究中华优秀传统文化的创造性转化及与马克思主义结合等问题，以期为新时代加强中国共产党人的党性修养提供经验启示。

① 《提高党员修养是党的建设的永久性课题——重温刘少奇〈论共产党员的修养〉》，《人民日报》2015 年 7 月 9 日。

② 参见杜艳华：《〈论共产党员的修养〉之理论来源》，《长白学刊》2000 年第 1 期；黄钊：《借鉴儒家优秀成果的典范——读刘少奇〈论共产党员的修养〉》，《理论月刊》2001 年第 4 期；唐凯麟、陈睿瑜：《试论刘少奇〈论共产党员的修养〉对传统道德修养理论的继承与超越——纪念刘少奇诞辰 110 周年》，《伦理学研究》2008 年第 6 期。

一、责任担当与历史使命：共产党员党性修养的必要性

在回答共产党员为什么要进行修养的问题时,《论修养》开宗明义地提出,“人们不但在和自然界的斗争中,而且在社会阶级的斗争中,改造自然界,改造社会,同时也改造着人们自己”^①。对于客观世界的改造,马克思主义经典理论多有深入论述,但把改造客观世界和改造主观世界统一起来进行阐述,并从共产党员个体修养、改造主观世界的视角阐释思想上建党的问题,在马克思主义政党建设史上极为少见。刘少奇展示了其独特鲜明的立题视角和思维理路,彰显了典型的民族特色和中国传统文化的底蕴。

在中国传统文化中,修身是非常重要的精神传统,是传统中国士人心中的普遍性观念和追求。孔子强调“正人”要从“正己”开始,才能做到修己以安人、以安百姓。孟子视“修身”为治国平天下之本,认为“天下之本在国,国之本在家,家之本在身”(《孟子·离娄上》)。《大学》明确提出修身是“齐家”“治国”“平天下”之本的思想,“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”(《礼记·大学第四十二》)。儒家将身、家、国、天下放在同构而递进的关系上予以考察,以“内圣”之基导出“外王”目标,即“修身”不独为“自我完善”,“齐”“治”“平”是“修身”的自然推演,彰显儒家“行天下之大道”的历史使命感和责任担当。

注重道德修养和强调使命担当的文化现象源远流长、影响深远,成为中华民族相对稳定的心理特征和精神表征。刘少奇借鉴儒家“内圣”“外王”范式,继承儒家强调人的历史使命和责任担当这一传统。但他并未停留于此,而是以马克思主义立场,从社会发展规律、党的性质和担负的历史使命等多个维度,阐释了共产党员党性修养必要性。他指出,“我们提出在社会斗争中改造自己的任务,这不是侮辱自己,而是社会发展的客观规律的要求”^②。共产党员是“近代历史上最先进的革命者,是改造社会、改造世界的现代担当者和推动者”;而且“不论是无产阶级或是非无产阶级出身的党员,不论是老党员或是新党员,他们会或多或少地带有旧社会的思想意识和习惯”^③。因此,共产党员必须在改造社会、改造世界的同时改造自己。为进一步论证共产党员修养的必要性,刘少奇在语言修辞上借鉴儒家经典,引用了孔子和孟子两段经典名言来阐明没有天生的“圣人”:要担负历史上空前未有的改造世界“大任”的共产党员,必须经历孔子所言由“十有五而志于学,三十而立”,到“七十而从心所欲,不逾矩”这样一个长期修养、升华的过程;还要像孟子所说的那样“苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身……增益其所不能”^④。

上述论述体现了创造性转化传统修身思想的鲜明特点。在立题视角上,刘少奇承袭传统文化注重修身和强调人的使命担当这一传统,但并未囿于“内圣”“外王”范式,而是以无产阶级担负改造世界的“大任”的历史使命和责任担当作为共产党员修养的出发点和落脚点。在方法论上,刘少奇超越了直观性、单向性、经验性的思维方式,从改造自然、社会和自身的有机联系中,即内蕴于事物联系发展的客观规律性上进行阐释,呈现出多向性和多视角的辩证思维特点。在内容上,虽然在语言修辞上引用儒家言论,但与传统修身思想注重伦理维度的德性修养不同,刘少奇是从政治维度,从社会发展规律、无产阶级及其政党的历史使命这一历史唯物论的高度来阐释党性修养的必要性。

这种将马克思主义与中国传统文化相融合的独特视角和阐释理路有其生发的必然性。刘少奇年少时深受传统文化熏陶,六年私塾学习师从朱赞廷、朱熙庭、杨毓群等饱读诗书、品行雅正之人^⑤。他

① 刘少奇:《论共产党员的修养》,北京:人民出版社,2000年,第2页。

② 同上,第3页。

③ 同上,第3、9页。

④ 同上,第6页。

⑤ 朱元石:《伟人之初:刘少奇》,杭州:浙江人民出版社,1991年,第5-6页。

沉静好学，有“刘九书柜”雅称^①，在老师的引导和经史子集等先哲格言浸润下孕育了鸿鹄之志。其中，儒家文化的“君子人格”修炼和“修齐治平”的理想追求对其影响深远。1951年，刘少奇忆及个人成长历程时说：“以我个人为例，在年幼时，是随着母亲求神拜佛的，在读了孔孟之书以后，也深信中国的封建制度和封建道德是最好的东西。”^② 中国传统文化的影响、马克思主义的选择，使他形成以中国传统文化为背景和根基、以共产主义为信仰的复合性思想。少年时的奋发苦读，使他从一个不起眼的乡里娃，成为令人刮目相看的优等生。青年时留学苏联艰苦历程的磨炼，使他成为中共最早的党员之一，并担任中共旅俄支部的第一任干事长。20世纪30年代末，已积累了丰富革命斗争经验并在党内担任重要职务的刘少奇，其认识视角已突破个人成长经验的局限，有了质的升华。他不仅认识到共产党员党性修养的一般规律，即由一个幼稚的革命者变成一个成熟、老练、能够对革命规律运用自如的革命家，要经过一个很长的革命锻炼和修养的过程；而且站在中国共产党担负历史使命的高度，认识到共产党员要担负历史上空前未有的改造世界“大任”，必须注意在革命斗争中进行锻炼和修养，特别是对于在农民和小资产阶级的汪洋大海中成长起来的中国共产党人来说，锻炼和修养党性尤为重要。

1938年10月，毛泽东在中共六届六中全会上提出“批判继承中国传统文化遗产”和“马克思主义中国化”的命题。对此，刘少奇在思考党的建设问题时，从共产党员个体修养和党性锻炼的视角切入，对儒家修身思想作了富有胆识的批判性吸纳，这无疑是对毛泽东上述思想的深刻体悟和自觉贯彻。这一批判性吸纳不仅体现了对20世纪20—30年代流行于党内的对传统文化“重批判否定、轻继承借鉴”的不良倾向的纠偏，而且是对把马克思主义神圣化教条化错误倾向的否定。这种纠偏和否定对于全党正确认识传统文化的价值、推动马克思主义中国化，具有积极启示意义和示范作用。

与革命年代相比，当今时代的形势已发生很大变化，但中国共产党人的初心和使命并未改变。面对世界百年未有之大变局和中华民族伟大复兴战略全局的交相叠加，面对前进道路上各种风险挑战和惊涛骇浪，中国共产党作为百年大党，要书写中华民族的千秋伟业，要担当历史赋予的使命与责任，每个共产党员就必须坚守初心、担当使命，以壮士断腕、刮骨疗毒的勇气进行一场刀刃向内的自我革命。习近平提出，干部的党性修养、道德水平不会随着党龄、工龄的增加或者职务的升迁而“自然提高”，“必须强化自我修炼、自我约束、自我改造”^③。因此，《论修养》在当下依然有其重要意义，提醒每位中国共产党员要时刻加强自我锻造，提高党性修养，永葆共产党人的先进性和纯洁性。

二、自我改造与实践锻造：共产党员高标准修养的可能性

在论述修养何以可能的问题时，刘少奇引用了传统经典的有关言论，也借鉴了传统修身的思想理路，但与传统修身思想的理论基础和修身目标有所不同。刘少奇从马克思主义历史唯物论关于人的“类特性”是社会的、历史的生成这一判断出发，为共产党员通过自我改造和实践锻造增强党性修养提供了客观、现实的依据，并在具体修养标准和修养目标上坚持辩证唯物论，赋予其时代内容。

传统修身思想的理论基础是人性理论，围绕人性本质、善恶、等级品次等命题，回答道德修养何以可能，旨在说明通过后天修身能够达到的道德境界。不管是先秦的人性善恶之争、汉唐时期的人性品级层次之分，还是宋明时期的两种人性理论，在“性可教养”的问题上基本达成一致，都认识到后天修养教化对于人的发展和完善具有重要价值；并表现出对人的主体道德力量的尊重和信赖，肯定个体具有通过主观努力完善自我人格的潜在因素和现实能力。其总体思路是在承认人的可塑性前提下，致力于从理论认知和生活实践中开辟一条“合内外”个体修身路线，以实现“人皆可为尧舜”的修养目标。

① 中共中央文献研究室第二编研部等：《刘少奇大辞典》，北京：中央文献出版社，2009年，第1页。

② 《建国以来刘少奇文稿》第3册，北京：中央文献出版社，2005年，第778—779页。

③ 《习近平谈治国理政》第3卷，北京：外文出版社，2020年，第521页。

刘少奇正是在以上基础上来探讨共产党员高标准修养的可能性。首先，他从人的可塑性和主观努力两个层面阐释了修养的可能性。这一视角和思维路径与传统修身思想的理路相似。但与传统修身思想不同的是，他坚持历史唯物主义立场，将修养的可能性建立在马克思主义对人性科学理解的基础上。马克思认为“自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性”，“通过实践创造对象世界，改造无机界，人证明自己是有意识的类存在物”，“正是在改造对象世界的过程中，人才真正地证明自己是类存在物”^①。与抽象人性论迥异的是，在马克思看来，人性是作为人应有的、区别于动物的、使人成其为人的规定性，它不是既定的、一成不变或无关社会 and 历史的，而是在改造主客观世界的社会实践中不断生成、丰富和发展的。在这个意义上，人性就是人特有的实践性的生存方式。刘少奇正是从人生存和发展的具体性和社会历史性出发，提出“人们的本身，人们的社会关系、社会组织形式以及人们的思想意识等，都是在社会的人们和自然界的长年斗争中不断地改造和进步的”，因此“我们应该把自己看作是需要而且可能改造的”^②。他同时指出，人类本身和人类社会是一种历史发展过程，对一些革命者而言，不管是参加革命前所带有的旧社会的残余印迹，还是取得政权后的腐化堕落，都与人作为一种社会性的存在有关，要克服这种“先天不足”或“后天失调”，需要在长期的实践中锻炼和修养自己。他强调个体的主观努力是实现自我改造的必要条件，认为革命者的主观努力“对于改造和提高革命者自己，是完全必需的，决不可少的”^③。刘少奇从马克思主义立场出发，把人放在具体的历史的发展过程中进行考察，为人能够改造对象世界包括人自身找到一个具体的、现实的客观依据。这就与传统的修身论有了巨大分野。

其次，刘少奇强调了党性修养的标准。他通过树立典范人格，确定修养的目标境界。他提出共产党员的修养应有高标准，主张把“马克思列宁主义创始人一生的言行、事业和品质，作为我们锻炼和修养的模范”^④。在修养动力上，他强调人的主观努力对增强党性修养的意义。他批评当时一些人以为革命导师的思想和品质“高不可攀”“学习不到”，进而“不愿学”的思想状况，认为这是把马克思列宁主义创始人看成“天生的神秘的人物”，“认为高不可攀，就自暴自弃，畏葸不前”，“变成‘政治上的庸人’，不可雕的‘朽木’”^⑤。

在此，刘少奇引用了“人皆可以为尧舜”这句话，并对其作出积极评价——“我看这句话说得不错”^⑥。这句话出自《孟子·告子下》，记载了曹交与孟子的对话。曹交问，是否人人都可以成为尧舜那样的贤人？孟子给予肯定回答，认为“岂人所不能哉？所不为也”，“圣人之于民，亦类也”，圣人与我同“类”，并非遥不可及；人在本性上平等，只要善于修心养性，同样可以成就圣贤人格。孔子也有类似观点。当冉求提出学习力有不足时，孔子回答说“力不足者，中道而废。今女画”（《论语·雍也》），意思是如果真是力不足就会中途停止，而现在你是止步不前，并非力有不足。传统修身论强调道德人格平等，人人通过努力皆可使自我臻于完善，圣贤人格因此具有可实现性和感召力。

刘少奇借用这句经典名言，提出共产党员党性修养的高标准：能够将实现共产主义事业作为自己的毕生使命；能够将马列主义普遍真理同中国革命具体实践相结合；能够用马列主义立场、观点、方法解决革命中的实际问题；热爱人民，正直忠诚，英勇坚定，不计较个人地位、声誉，等等^⑦。他认为每个共产党员只要脚踏实地、实事求是、努力锻炼、认真修养，这些标准并非高不可攀。刘少奇提出党性修养标准，是为了锻造具有马克思主义理论素养、科学世界观和人生观、严格的组织纪律性、坚定忠诚且勇于担当的模范共产党员。这些标准和目标对于新时代党员干部增强党性修养依然具有启

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第162—163页。

② 刘少奇：《论共产党员的修养》，第1、3页。

③ 同上，第5页。

④ 同上，第10页。

⑤ 同上，第12—13页。

⑥ 同上，第12页。

⑦ 同上，第10—15页。

示意义。党的十八大以来,习近平对全党同志特别是领导干部提出要增强党性修养,并从理论修养、政治修养、纪律修养、作风修养、道德修养等多方面对增强党性修养提出具体要求。尤其是要求领导干部要有“功成不必在我”的精神境界和“功成必定有我”的责任担当,做忠诚、干净、有担当、有作为的领导干部。这充分彰显了中国共产党的以一贯之、勇于自我革命的品格与独特优势。

三、四重维度:共产党员党性修养的路径和方法

共产党员要实现高标准的修养目标,必须重视修养的路径和方法。《论修养》以马克思主义的立场、观点、方法,创造性转化了传统修身思想的“重学”“内省”“慎独”“知行合一”等内容,从重视理论学习、进行批评与自我批评、坚持慎独自律和注重知行统一四重维度,揭示了共产党员党性修养的具体路径和方法,实现了马克思主义与中华优秀传统文化的有机结合。

(一) 理论学习是党性修养的重要途径

传统修身思想认为,“学”是道德修养的重要条件。孔子强调“君子学以致其道”(《论语·子张》),若不好学,则仁、智、信、直、勇、刚等品格就会有所遮蔽甚至向反面转化。荀子进一步发扬孔子重视学习的思想,主张学是致圣的不二法门,通过“学”“积”来“化性起伪”,成就圣贤人格。而在朱熹看来,《大学》的“格物”“致知”就是通过对外在事物的考察与求索来“穷尽事物之理”^①,而“穷理之要,必在于读书”^②。换言之,朱熹肯定通过读书学习经验知识,强调通过对具体事物的逐步认知,实现思想和认识的飞跃,进而把握事物共同之理,达到“豁然贯通”之境。

重视“学”的传统修身方法具有认识论上的普遍意义。刘少奇继承了这一传统,特别强调共产党员理论学习的重要性。他提出“共产党员不能把理论学习和思想意识修养互相割裂开来”,不但要在革命实践中改造自己,而且“要在学习马克思列宁主义理论的过程中改造自己,锻炼自己的无产阶级思想意识”^③。但他不是仅仅从一般认识论视角看待这个问题,而是有更强的现实针对性,他针对的是中国革命的特殊环境和历史条件导致党在相当一段时期内存在着“在思想上的准备、理论上的修养是不够的,是比较幼稚的”^④这个极大的弱点。他在《答宋亮同志》中剖析了这一弱点形成的原因:一是马克思主义传入中国的时间不长;二是中国共产党诞生后很快卷入革命斗争,无暇从事理论研究和总结斗争经验;三是马克思主义经典著作在很长时间内没有译成中文,党内能读马列原著的人不多,再加上中国社会历史发展的特殊性,直接用马列主义理论指导中国实践特别困难;并进一步指出,“中国党过去的屡次失败,都是指导上的失败,是在指导上的幼稚与错误而引起全党或重要部分的失败,而并不是工作上的失败。直至现在,缺乏理论这个弱点,仍未完全克服”^⑤。党的这一最大弱点,最直接的后果就是使党在革命指导思想的问题上出现失误,使中国革命遭受巨大挫折和失败。因此,大力提倡党内的理论学习和理论修养十分必要。基于这种深刻的认识,在长达半个多世纪的革命生涯中,刘少奇不遗余力地倡导全党学习理论。从1937年号召全党“学习!学习!再学习!”^⑥,到《论修养》把理论学习作为党性修养的重要途径;从《答宋亮同志》到1948年《对马列学院第一班学员的讲话》等一系列讲话、报告和论文,刘少奇孜孜不懈地系统论述了学习马列主义理论的重要性。

在回答“学什么”和“如何学”的问题上,基于共产党员学习的最终目标是承担改造世界的历史使命,刘少奇特别强调:一要学习马列主义的立场、观点和方法。学习马列主义不仅在于增加理论

① [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第283页。

② [宋]朱熹撰:《朱子文集》,上海:上海古籍出版社,2002年,第668页。

③ 刘少奇:《论共产党员的修养》,第21页。

④ 《刘少奇选集》(上),北京:人民出版社,1981年,第220页。

⑤ 同上,第221—222、220页。

⑥ 同上,第71页。

知识，而且要提升运用马克思列宁主义的立场、观点和方法来观察世界、处理实际问题的能力和修养。这是加强理论修养最关键、最根本的内容。“马克思列宁主义的理论，是我们观察一切现象、处理一切问题的武器，特别是观察一切社会现象、处理一切社会问题的武器。”^①这里所说的“武器”，指的就是辩证唯物主义的世界观和方法论。二要把学习理论与世界观的改造联系起来，努力改造自己的非无产阶级思想。只有通过学习保持理论上的清醒和坚定，才能提升党性修养，确保政治上的清醒和坚定。刘少奇提出，在学习马克思列宁主义过程中改造旧意识、坚定无产阶级立场的问题，具有极强的现实针对性。当时奔赴延安的许多追求进步的知识分子，从敌占区或国统区来到延安，实质上是经历了“两个历史时代”，“有许多党员，在组织上入了党，思想上并没有完全入党，甚至完全没有入党”^②。因此，刘少奇强调，要把学习马列主义理论同思想修养正确结合起来，用马列主义的原则去抵制和克服思想意识中的旧东西。这就不仅在内容上超越了传统之“学”框定于伦理规范、道德标准、圣人之言的局限，而且在方法上打破了传统之“学”易与实际脱离而陷入知易行难、知行脱节的困境和藩篱，对提高共产党员的理论修养，用马克思主义立场、观点、方法改造主客观世界具有重要意义。

（二）批评和自我批评是党性修养的基本要求

《论修养》引用曾子和《诗经》中的有关内容来论述党性修养的必要性：“曾子说过‘吾日三省吾身’，这是说自我反省的问题。《诗经》上有这样著名的诗句：‘如切如磋，如琢如磨’，这是说朋友之间要互相帮助，互相批评。”^③自省是传统修身思想倡导的重要修养方法，它指的是人对自己的意识和行为的自我反省、自我辨析，剖析其中的善恶是非并进行自我修正，以塑造理想的道德人格。孔子提出“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”（《论语·里仁》），孟子要求“君子必自反也”（《孟子·离娄下》），王阳明主张“省察克治”^④，均指向自省。作为古人的重要修养功夫和涵养手段，自省具有鲜明的特性：第一，指向自身，自省中的“自”是主客体的统一，自省是主体的“我”对客体的“我”的思想意识、心理状态或行为进行反省和修正；第二，自省是基于道德主体的主动和自觉，即反省内求是一种自觉的自我控制、约束、修正的意识和行为；第三，强调自省的持久性，即把自省作为一种需要时时进行的“功夫”。曾子的“三省吾身”、孟子的“三自反”、朱熹的“平日著工夫”^⑤均表明自省应是修养的常态，应时时检点、事事省察。

刘少奇继承和发展这一思想，将其创造性转化为共产党员修养的重要方法——批评和自我批评。其中，自我批评就是要求共产党员进行“自我反省”“自我检查”“自我修正”，与上述传统自省思想有共通之处，但又有显著不同。第一，《论修养》将自我批评和批评联系起来，作为相互促进又统一的整体，与传统自省思想相比，为共产党员党性修养提供了一种更全面、切实可行的方法。第二，两者省察内容不同。传统自省思想主要涉及对自身德性和学识方面的省察，带有鲜明的伦理性。共产党员党性修养中自我批评和反省的主要内容是工作、生活中错误的思想和言行，具有鲜明的政治性和阶级性。第三，两者判断标准不同。儒家自省判断标准是自我良心和作为典范的圣贤言行。共产党员自我批评的检验标准则是马克思主义立场、观点、方法和中国革命的具体实践。第四，两者目标不同。儒家强调自省，意在成就“圣贤之德”，塑造理想人格。共产党员自我批评的目标是“要用自我批评的武器和加强学习的方法，来改造自己使适合于党与革命的需要”^⑥，即通过改造主观世界以完成无产阶级改造客观世界的历史使命。

中国传统文化中的自省思想，为刘少奇提出批评和自我批评这一共产党员党性修养方法提供了历

① 刘少奇：《论共产党员的修养》，第25—26页。

② 中共中央文献研究室：《毛泽东著作专题摘编》（下），北京：中央文献出版社，2003年，第1910页。

③ 刘少奇：《论共产党员的修养》，第17页。

④ [明]王守仁撰：《阳明传习录》，上海：上海古籍出版社，2000年，第183页。

⑤ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》，第2902页。

⑥ 《建党以来重要文献选编（1921—1949）》第18册，北京：中央文献出版社，2011年，第445页。

史文化渊源；而中国革命和党的建设事业的发展，则构成他提出这一修养方法的现实需要。1935年遵义会议和瓦窑堡会议解决了党的军事路线、组织路线、政治路线等问题，但更深层次的思想路线问题尚未解决。抗日战争时期既要反“左”又要反右的复杂严峻形势、党员数量激增带来的党内各种非无产阶级思想亟待克服等现实问题，要求对党内以教条主义为代表的各种错误进行彻底解决。1937年3月，刘少奇在《关于过去白区工作给张闻天的信》中指出，“为要转变十年的传统，对于过去的错误不能不在党内公开批评，不能不有一个检讨”^①，初步提出用批评和自我批评解决党内错误和党内问题的思想。在此基础上，刘少奇强调共产党员要有“进行批评和自我批评”的修养^②，并“提倡党内负责的、正式的、对党有益的批评和自我批评”^③，为整风运动的开展做了思想上的准备。在延安整风运动中，《论修养》成为重要的整风文件，批评和自我批评成为卓有成效的整风形式，极大提高了全党把马克思主义与中国具体实际相结合的自觉性，加快了马克思主义中国化的历史进程。从中国共产党的百年历史看，批评和自我批评是清除党内政治灰尘和政治微生物的有力武器，是全党始终充满生机和活力的奥秘之一。我们党能够依靠自身力量解决自身问题，靠的就是批评和自我批评。习近平指出，“批评和自我批评是一剂良药，是对同志、对自己的真正爱护”，强调“不能把我们防身治病的武器给丢掉了”，要“大胆使用，经常使用，使之越用越灵、越用越有效”^④。

（三）慎独自律是党性修养的关键环节

慎独是儒家修养的重要方式，在儒家修养中具有独特的地位。从先秦到明清，儒家不断演绎“慎独”之说，以教化世人，培养道德人格。《中庸》言：“是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”朱熹说：“隐，暗处也。微，细事也。独者，人所不知而已所独知之地也。”^⑤人人都有独处之境，谨慎于闲居独处，在“人所不知而已所独知之地”的恭谨自持，是修身养德的关键环节。作为一种修养方式，“慎独”具有普遍意义和价值：其一，它强调主体的能动性、自为性，是道德主体基于高度理性自觉，把外在的道德规范转化为内心的道德信念，自觉遵循内心道德约束的体现；其二，它重视道德意志在修养中的重要作用，强调道德修养必须在“隐”和“微”上下功夫，认为在隐蔽处、细微处，人们更应该谨慎、警惕，以高度自律约束自己的行为；其三，慎独之德的实现有赖于自律而非他律，即道德的形成主要取决于内在监督机制，而不是迫于外在压力。

刘少奇将“慎独”思想创造性地运用到共产党员党性修养中，既把“慎独”看作是共产党员严于律己的修养方法，又将其作为共产党员党性修养应该达到的境界和标准。他认为共产党员应该“无私心，在党内没有要隐瞒的事情，‘事无不可对人言’……即使在他个人独立工作、无人监督、有做各种坏事可能的时候，他能够‘慎独’，不做任何坏事”^⑥。无论是作为方法论的党性修养方法，还是作为目标论的境界和标准，对慎独的强调和关注既是刘少奇作为无产阶级革命家长期工作经验的积累和总结，也是他作为马克思主义理论家的高瞻远瞩，有深刻的现实针对性和实践指向性。刘少奇是中国共产党白区革命工作的领导者和实践者，“在白色恐怖下，他两次被捕入狱，面对严酷考验，他正气凛然、坚贞不屈”，“他在白区工作时，经常经手几万元的党的活动经费，但他分文不动，每天只买些萝卜烩点馍维持生活”^⑦。长期领导白区工作的革命历程，白区革命工作的特殊环境与条件，多次胜利与失败的经验教训对比，使他深刻认识到“慎独”的重大意义，更认识到“慎独”是广大地下工作者必须具备的优良革命品质。同样，在战火纷飞的前线和极端艰苦的后方，每一个独立工作

① 《刘少奇年谱（1898—1969）》上卷，北京：中央文献出版社，1996年，第176页。

② 刘少奇：《论共产党员的修养》，第16页。

③ 同上，第79—80页。

④ 《大胆使用批评和自我批评有力武器——习近平总书记参加河北省常委班子专题民主生活会纪实》，《人民日报》2013年9月27日。

⑤ [宋]朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第17—18页。

⑥ 刘少奇：《论共产党员的修养》，第47页。

⑦ 习近平：《在纪念刘少奇同志诞辰120周年座谈会上的讲话》，北京：人民出版社，2018年，第10、15页。

的革命者都可能面临各种各样的严峻考验，需要坚强的革命信念和高度的自觉自律精神才能做到“慎独”。

对于如何做到“慎独”，刘少奇运用马克思主义的立场、观点和方法，对传统慎独观予以创造性转化，强调共产党员“慎独”境界实现的前提条件：共产党员的思想意识中“只有党的共产主义的利益和目的，真正大公无私，没有离开党而独立的个人目的和私人打算”^①，就能够做到“慎独”。他从共产党员思想意识改造入手，提出个人利益服从党和人民的利益是实现慎独的前提条件。由此，“慎独”不仅是加强党性修养的重要手段，而且是党性修养的重要目标。在无人监督的情况下，面临生死考验，革命者依然选择“杀身成仁”“舍生取义”，以党性原则约束自己，以党和人民利益高于一切的原则规范自己的行为，“这就是共产主义道德的最高表现，就是无产阶级政党原则性的最高表现”^②。这就将慎独境界与无产阶级政党党性、共产主义道德联系起来。

（四）知行合一一是党性修养的必要途径

“知”“行”问题是中国传统修身思想中的重要问题，是理论理性和实践理性的统一。《中庸》说“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”，提出了知行的次序问题。荀子提出“行贵于知”，主张“行之则明”。至宋代和明清之际，程朱学派虽在逻辑上提出“知”先于“行”、“知”而后能“行”，但在价值上强调“知行合一”，践履重于穷理，即朱熹所言“论先后，知为先；论轻重，行为重”^③。王阳明提出“知行合一”说，认为知行并进，知行相需，“知是行之始，行是知之成”^④。王夫之把知行统一建立在“行”的基础上，提出“行先于知”，对传统知行问题做了总结。尽管他们观点各异，但都主张知与行统一，强调认知要见之于行动，这就抓住了道德修养中的关键问题——“非知之艰，行之惟艰”（《尚书》），即道德认知与道德践履二者统一是道德生活的基本诉求。

在马克思主义视域中，作为唯物史观基石的实践是社会历史发展的具体过程和现实的人的存在方式，这就确立了在社会历史发展进程中发挥作用的人的主体性维度，彰显了以革命的、实践批判的活动“改变世界”的价值关切。作为马克思主义理论家，刘少奇将实践范畴引入共产党员党性修养中，并结合中国革命发展实际需要和具体问题，对中国古代知行观进行创造性转化和创新性发展。第一，把共产党员党性修养建立在科学方法论基础上。他将党性修养过程视为共产党人改造客观世界和改造主观世界相统一的过程，以自我改造的实践活动建构“改造世界”的实践活动，体现了一种强调主体性实践的思维理路。第二，在内涵上着眼于加强马列主义理论、科学文化知识修养和参加革命实践。他特别强调要投身革命实践，“无论如何都不能脱离当前的人民群众的革命斗争……要在革命的实践中修养和锻炼”^⑤。刘少奇的知行观突破了传统道德认知和道德践履的范畴，与带有鲜明伦理道德色彩的传统知行观有了本质区别。第三，刘少奇强调知与行辩证统一，反对理论脱离实践。他严厉批评那些学习“圣贤之道”而不加以实践、言行不一、知行脱节之辈，指出“我们共产党员，学习马克思列宁主义，学习我国历史上的一切优秀遗产，完全不能采取这种态度。我们学到的，就必须做到”^⑥，突出强调理论和实践、知和行在革命实践中的统一。

针对当时中国共产党面临反对教条主义，实现马克思主义中国化这一亟待解决的重大问题，刘少奇对共产党员的“知行合一”提出更高目标，即共产党员要按照毛泽东提出的“要学会把马克思列宁主义的理论应用于中国的具体的环境”，“洋八股必须废止，空洞抽象的调头必须少唱，教条主义必须休息”^⑦的要求践行“知行合一”。刘少奇的这一要求把共产党员在学习理论和革命实践中的修

① 刘少奇：《论共产党员的修养》，第45页。

② 同上，第45页。

③ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》，第148页。

④ [明]王守仁撰：《阳明传习录》，第171页。

⑤ 刘少奇：《论共产党员的修养》，第17页。

⑥ 同上，第19页。

⑦ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第534页。

养，提高到马克思主义与中国革命实践相结合的高度，体现了共产党员更高层次、更加全面的修养。这对以后广大党员在整风运动中逐渐形成马克思主义中国化的共识以及用毛泽东思想统一全党，做了思想上和理论上的充分准备。在新时代条件下，习近平要求广大干部要“在常学常新中加强理论修养”，“在知行合一中主动担当作为”，要“做到学、思、用贯通，知、信、行统一”^①。对标这一要求，刘少奇以马克思主义认识论和实践观对传统知行观的创造性转化和发展，对当前加强全体党员的党性修养具有积极启示意义。

习近平强调，“要加强对中华优秀传统文化的挖掘和阐发，使中华民族最基本的文化基因与当代文化相适应、与现代社会相协调，把跨越时空、超越国界、富有永恒魅力、具有当代价值的文化精神弘扬起来。要推动中华文明创造性转化、创新性发展，激活其生命力”^②。《论修养》即是对中华优秀传统文化创造性转化的典范，是马克思主义与中华优秀传统文化这两种异质性文化交流、碰撞、融合的结果。以刘少奇为代表的中国共产党人，不仅具有实现中国传统文化创造性转化的优良理论功底和高度理论自觉，而且具有实现马克思主义与中华优秀传统文化相结合的强烈问题意识和高度实践自觉。面对中国革命实践发展的需要，刘少奇以马克思主义的立场、观点和方法，借鉴、吸收、创造性转化中国传统修身思想中反映道德修养普遍规律的内容，以鲜明的民族特色和深沉的时代关切，回答了如何加强中国共产党党性修养、实现马克思主义中国化等重大现实问题，为新时代推进马克思主义中国化和中华优秀传统文化创造性转化创新性发展提供了光辉典范。

（责任编辑 司 维）

① 《习近平谈治国理政》第 3 卷，第 518—519 页。

② 习近平：《在哲学社会科学工作座谈会上的讲话》，北京：人民出版社，2016 年，第 17 页。

斯宾诺莎的“力量”

孟 强

【摘要】近年来，斯宾诺莎的力量概念逐渐受到研究者的重视。首先，应该对 *potentia* 与 *potestas* 进行辨析，前者指力量，后者指能力或权力。其次，力量的首要特征是现实性。上帝的力量等于其本质的必然性，没有可能性模态。再次，现实性意味着上帝依据本性必然生产万物，万物均是上帝力量的表现。接着，上帝同时拥有行动力量与思想力量，而且二者是平行的，这解释了观念何以具有认识功能。最后，作为上帝力量的表现，一切样式都分有一定程度的力量，因而具有某种强度。存在者是什么，取决于它能做什么。力量概念不仅证明黑格尔对斯宾诺莎的批判有失公允，而且为理解德勒兹的思想提供了重要指引。

【关键词】斯宾诺莎；力量；表现；强度；德勒兹

中图分类号：B565.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2021）05-0075-06

作者简介：孟 强，安徽宿州人，哲学博士，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所研究员。

基金项目：中国社会科学院基础 Research 学者资助项目（XJ2020002）

黑格尔在《哲学史讲演录》中指出，“要开始研究哲学，就必须首先做一个斯宾诺莎主义者”^①。但他紧接着对斯宾诺莎提出批评，“绝对的实体是真的东西，但还不是完全真的东西”，“如果老是停留在这种实体那里，那就达不到任何发展、任何精神性、能动性了”^②。在黑格尔看来，斯宾诺莎从实体出发是合理的，但他的实体还不是主体，缺乏能动性。20 世纪 60 年代以来，在戈胡（Martial Gueroult）、德勒兹（Gilles Deleuze）、马舍雷（Pierre Macherey）、奈格里（Antonio Negri）等新生代学者的研究中，斯宾诺莎的“力量”（*puissance*）概念得到前所未有的彰显。以此为背景，特别是基于德勒兹的工作，本文尝试说明力量的内涵、意义及其后果。它不仅表明黑格尔的批评有失公允，而且为理解德勒兹本人的思想提供了重要指引。

一、*potentia* 与 *potestas* 辨析

谈到“力量”，首先会遇到文字上的麻烦。斯宾诺莎在《伦理学》第一部分结尾提出了两个命题：1. “上帝的力量（*potentia*）就是上帝的本质本身”；2. “凡我们设想在上帝能力（*potestas*）内的一切必然存在”^③。这里，他使用了两个不同的拉丁词：*potentia* 与 *potestas*。在一般用法中，它们都有“力量”“能力”“权力”的意思。在法文中，*potentia* 译为 *puissance*，*potestas* 译为 *pouvoir*。本文将 *puissance*（*potentia*）译为“力量”，将 *pouvoir*（*potestas*）酌情译为“权力”或“能力”。在贺麟的中译本中，它们均译为“力量”，未作区分。在科雷（Edwin Curley）的英译本中，它们均译为

① [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第 4 卷，贺麟等译，北京：商务印书馆，2016 年，第 112 页。

② 同上，第 113 页。

③ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，北京：商务印书馆，2014 年，第一部分命题三十四、三十五。引文参照英文版略有改动，不再逐一注明。（See Baruch de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, ed. and trans. by Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 1985.）

“power”，亦未作区分。对此，科雷解释道：“一些法国学者看到 potestas 与 potentia 存在重要差别……然而，系统考察斯宾诺莎的用法能否证实 potentia 与 potestas 之间存在明显差别，这并不清楚。”^① 2018 年的剑桥版英译本进行了区分，将 potentia 译为 power、potestas 译为 ability；尽管如此，译者也坦言这个问题是有争议的^②。

但是，戈胡、德勒兹、马舍雷等法国学者主张必须对它们作严格区分。关于这两个词在古典语境中的一般差别，马舍雷的解释简洁明了，他认为 potentia 意味着原因之于结果的内在性，而 potestas 意味着原因之于结果的超越性：

puissance 与 pouvoir，古典哲学的用词 potentia 与 potestas，实际上指的是两种不同甚至对立的行动或介入类型。puissance 预设了原因与结果的完全同一性与同时性，因此它们是相互规定的关系。从这个意义上说，puissance 的动力（dynamique）是内在的（immanente）。然而，参照 pouvoir 则蕴含超越性（transcendance），以原因先于结果为途径方能实现。从中还可以得出，原因包含的东西多于结果，原因支配结果，结果被降格为单纯派生的后果。^③

德勒兹也持类似观点，他在《斯宾诺莎：实践哲学》中写道：

《伦理学》的基本论点之一在于否认上帝具有任何权力（potestas），类似于暴君甚至开明君主的权力……上帝没有权力，而只有等同于其本质的力量（potentia）。通过这种力量，上帝是跟随其本质的一切事物的原因，也是自身的原因，即自己存在的原因，就存在被包含在本质中而言。^④

因此，当我们谈论斯宾诺莎的力量概念时，首先指的是 potentia 而不是 potestas，是力量而非权力。那么，斯宾诺莎本人是如何表述的呢？

二、力量及其现实性

让我们进入《伦理学》文本，回到第一部分命题三十四与三十五。命题三十四的主旨是将上帝的力量等同于上帝的本质，而命题三十五的主旨则是要预防对力量概念的误解。戈胡写道：“它〔命题三十五〕引入了 potestas 这个新词，指出它与 potentia 的区别。但是，它即刻否认它们的区别乃至否认这个新词本身。”^⑤ 换句话说，命题三十五引入 potestas 是为了论证在上帝那里 potestas 与 potentia 没有差别。哈特（Michael Hardt）也持类似观点：“在形而上学层面上，权力与力量不可能存在差别；它仅仅发挥论辩功能，即肯定斯宾诺莎的力量概念，否定常规的权力观念。”^⑥ 但是，这并不意味着这两个词本身没有差别，而是说在上帝那里它们是一致的。这究竟是什么意思？

众所周知，斯宾诺莎一再反对将上帝拟人化，否认上帝与人一样具有自由意志。许多人主张，上帝并没有实际创造它能够创造的一切，上帝实际创造什么，取决于上帝的自由意志。如果上帝实际创造出它能够创造的一切，它就不能创造更多的东西，这与上帝的全能相矛盾。这样的上帝形象类似于国王，后者有权杀死臣民，但究竟杀不杀取决于他的自由意志。对此，斯宾诺莎用归谬法进行反驳：倘若如此，那就意味着上帝能够创造另一个世界，使得三角形内角之和不等于 180 度，或者让原因不产生结果，这是荒谬的。他进一步指出，“上帝的全能永远是现实的，而且将永恒地保持其现实性”^⑦。所谓现实性意味着万物依据上帝的本质而被必然生产出来，“从上帝本性的必然性，无限多的

① Edwin Curley, “Glossary – Index”, *The Collected Works of Spinoza*, p. 651.

② Baruch de Spinoza, *Ethics*, trans. by Michael Sliverthorne and Matthew Kisner, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, Note on translation.

③ [法] 马舍雷：《从康吉莱姆到福柯：规范的力量》，刘冰菁译，重庆：重庆大学出版社，2016 年，第 5—6 页，译文略有改动。

④ Gilles Deleuze, *Spinoza; Philosophie Pratique*, Paris: Minuit, 2003, p. 134. 所有引文均参考了中译本，不再逐一注明。（[法] 德勒兹：《斯宾诺莎的实践哲学》，冯炳昆译，北京：商务印书馆，2004 年。）

⑤ Matrial Gueroult, *Spinoza I, – Dieu (Ethique I)*, Hildesheim: Olms, 1969, p. 387.

⑥ Michael Hardt, “Translator’s Foreword”, in Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza’s Metaphysics and Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991, p. xiv.

⑦ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，第一部分命题十七附释。

事物在无限多的方式下（这就是说，一切能作为无限理智对象的事物）都必定推得出来”^①。总之，上帝没有自由意志，一切在上帝能力（potestas）范围内的事物都必然存在，即必然被创造出来。

如果主张上帝并不实际创造它能够创造的一切，那就等于设定一个比 potentia 范围更广的 potestas。Potestas 意指上帝能够创造的一切，potentia 则意指上帝现实创造的一切。前者大于后者，并且作为原因高于后者。戈胡指出，这无异于说 potestas 是一种潜在的（virtuelle）、非现实（non en acte）的 potentia。在能够创造但没有创造的意义上，potentia 藏而不露，类似于某种潜能。但是，将 potestas 设想为非现实的 potentia，这是荒谬的。按照定义，potentia 等于上帝的本质，因此它是必然的而非可能的、现实的而非潜在的。“上帝的力量无非是上帝的主动本质，所以我们不可能设想上帝不动，就像不可能设想它不存在一样。”^② 设想 potestas 是一种可能的、潜在的 potentia，无异于设想一种非现实的现实性、非主动的主动性，这是自相矛盾的。“只有如下人士才主张上帝并不生产出它能够生产的一切，他们或者设想上帝的力量不同于它的本质（在本性的意义上理解），或者将上帝的本质归结为力量。因为在这两种情况下，没有任何东西迫使这种力量（potentia）生产出我们设想位于上帝能力（potestas）范围的一切。”^③ 德勒兹指出，“力量是与本质不可分离的特性（le propre），它同时表现了本质何以是实体存在的原因以及从中而出的其他事物的原因”^④。总之，力量除了本质什么也不是，而且与本质一样具有现实性与必然性。

概言之，puissance（potentia）不同于 pouvoir（potestas）；前者蕴含现实性，后者蕴含可能性；前者意味着原因之于结果的内在性，后者意味着原因之于结果的超越性。但是，它们在上帝那里是同一的，上帝不具有不同于 puissance 的 pouvoir。上帝没有自由意志，一切能够被创造的事物均被必然创造出来。上帝的力量与国王的权力毫无共同之处。

三、力量、生产与表现

澄清了力量的内涵之后，接下来讨论它在斯宾诺莎哲学中的作用。首先，力量概念被用在关于上帝存在的本体论证明中。德勒兹指出，斯宾诺莎用基于力量的论证取代了笛卡尔基于现实量（quantités de réalité）的论证^⑤。在《伦理学》第一部分命题十一别证中，斯宾诺莎提供了上帝存在的后天（a posteriori）证明：能够存在就是有力；如果除了有限之物之外不存在无限之物，就等于说有限之物的力量大于无限之物，这是荒谬的；因此，如果不是无物存在，就有一个绝对无限之物存在；我是存在的，所以绝对无限之物必然存在。命题十一附释则提供了先天（a priori）证明：“既然能够存在就是有力，那么一物具有实在性愈多，它能够存在的力量就必定愈多；所以绝对无限之物或上帝自身也必定具有绝对无限的能够存在的力量；所以它绝对存在。”^⑥

其次，力量概念回答了上帝为何创造万物的问题。前面谈到，上帝没有意志，因此不可能出于某种目的去创造世界或“被动的自然”（natura naturata）。斯宾诺莎主张，上帝之所以创造万物，是因为存在即生产，“上帝因为存在而生产；它必然存在，所以必然生产”^⑦。对此，应当基于力量概念进行论证：某物的力量越大，它就越能够以多种方式受到影响（affecté）；上帝具有绝对无限的力量，因此它具有以无限多方式受影响的能力（pouvoir）；这种能力必然被充实（remplir），但只能被来自

① [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，第一部分命题十六。

② 同上，第二部分命题三附释。

③ Matrial Guerault, *Spinoza I, - Dieu (Ethique I)*, p. 388.

④ Gilles Deleuze, *L'Île déserte et autres textes: textes et entretiens 1953-1974*, Paris: Minuit, 2002, p. 214. 引文参考了中译本。（[法] 德勒兹：《〈荒岛〉及其他文本：文本与访谈（1953-1974）》，董树宝等译，南京：南京大学出版社，2018年。）

⑤ Gilles Deleuze, *Spinoza et la problème de l'expression*, Paris: Minuit, 1968, p. 74.

⑥ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，第一部分命题十一附释。

⑦ Gilles Deleuze, *Spinoza et la problème de l'expression*, p. 88.

上帝自身的情状 (affections)^① 或样式所充实；因此，上帝必然且主动地生产无限多的事物。

读者或许会迷惑，力量为何对应于受影响的能力？对此，德勒兹作了澄清：“一切力量都是行动，是主动的、现实的 (en acte)。力量与行动的同—性可以这样来解释：任何力量都离不开某种受影响的能力 (pouvoir)，这种受影响的能力永远且必然被实施该能力的情状所充实。”^② 上帝具有无限的力量。相应地，上帝具有以无限多方式受影响的能力。这种能力必然被充实，否则上帝将具有不同于 potentia 的 potestas。它被什么充实？无限多的情状或样式。但是，这些情状不可能来自上帝之外，因为上帝不可能被动、不可能为外物所限制。所以，这些情状或样式只能来自上帝本身，或者说上帝生产了它们。换言之，上帝的力量是现实的，假设没有无限多的事物作为力量的产物，其现实性就不是现实的。“凡是在上帝的能力以内的东西，都必定包含在上帝的本质之内，因而必然出于上帝的本质，所以必然存在。”^③ 总之，正是基于力量概念，斯宾诺莎回答了上帝为何创造万物的问题：存在即力量，力量即生产，上帝必然存在，因此必然生产。

另一方面，上帝生产万物的过程同时也是表现 (express) 自身的过程。上帝的力量是现实的，不可能隐而不显，必然要表现出来。如果力量不表现自身，它就丧失了现实性，无法区别于 potestas。进一步，上帝力量之表现即万物之生产：“一切存在的事物莫不以某种一定的方式表现上帝的本性或本质，换言之，一切存在的事物莫不以某种一定的方式表现上帝的力量，而上帝的力量即是万物的原因。”^④ 所以，力量概念蕴含表现，上帝的力量蕴含它在自然中表现自身。“表现内在于并构成了对力量的肯定。力量即表现，因为力量只能存在于展开—发展 (explication—développement) 的现实实施过程中。力量只能通过表现的观念才能把握，即通过一个与其‘现实性’不可分的概念。”^⑤ 总之，力量是现实的，必须表现自身，表现即生产，产物则是整个自然。上帝并非超越于万物之外，它内在于万物，并且表现为万物——“上帝或自然” (Deus sive Natura)。

四、两种力量及其平行

“上帝的思想力量即等于上帝的现实的行动力量。”^⑥ 这个命题表明上帝的力量不止一种，它拥有行动力量与思想力量，而且这两种力量是平等的。“上帝的力量是双重的：绝对的存在力量，它延伸为生产万物的力量；绝对的思想力量即理解自身 (se comprendre) 的力量，它延伸为理解一切被生产之物的力量。这两种力量就像绝对者的两半。”^⑦ 一方面，上帝拥有绝对的存在与行动力量，这种力量生产出一切样式，即被动的自然。这就是前面讨论的力量概念。另一方面，上帝拥有绝对的思想力量，这种力量生产出关于样式或被动自然的全部观念。

思想力量意味着什么？斯宾诺莎论证道，思想是上帝的属性，或者说上帝是一个能思想的东西。它能够以无限多的方式思想无限多的事物，“在上帝之内，必然有上帝的本质的观念以及一切从上帝的本质必然而出的事物的观念”^⑧。事实上，上帝思想无限多的事物等于上帝思想自身，因为这些事物均来自上帝。何谓思想自身或理解自身？上帝为何要理解自身？所谓理解自身并不是设想可能性，

① Affection (affectio) 与 affect (affectus) 的区别以及译法相当复杂。本文采取中译本的译法，将 affection 翻译为“情状”，affect 翻译为“感受”。(See Gilles Deleuze, *Spinoza: Philosophie Pratique*, pp. 68–72; [法] 德勒兹：《斯宾诺莎的实践哲学》，第56页脚注二。)

② Gilles Deleuze, *Spinoza: Philosophie Pratique*, p. 134.

③ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，第一部分命题三十五证明。

④ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，第一部分命题三十六证明。

⑤ Saverio Ansaldi, “L’oiseau de feu: puissance, expression et métamorphose. Sur la rencontre Spinoza—Deleuze”, *Spinoza—Deleuze: lectures croisées*, dirs. Pascal Sévérac et Anne Sauvagnargues, Lyon: ENS, 2016, p. 155.

⑥ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，第二部分命题七绎理。

⑦ Gilles Deleuze, *Spinoza: Philosophie Pratique*, pp. 134–135.

⑧ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，第二部分命题三。

而是理解本性的必然性，“上帝的科学不是关于可能事物的科学，而是上帝关于自身及其本性的科学”^①。理解自身就是从自身的本性必然演绎出一切样式，正如几何学中从圆的定义演绎出圆的一切性质一样。因此，所谓理解即演绎。另一方面，上帝之所以理解自身，是因为它依据本性必然理解自身。斯宾诺莎论证道：“上帝能够在无限多的方式下思想无限多的事物，或者上帝能够形成它自己的本质以及从它的本质必然而出的一切事物的观念。然而，凡是在上帝能力内的一切，都是必然存在的。所以这一观念必然存在，而且只能存在于上帝之内。”^② 总之，上帝理解自身及其创造物的力量就是上帝的思想力量。

进一步，上帝的思想力量与行动力量是平行的。平行论是斯宾诺莎思想的旗帜，其经典表述是“观念的次序和联结与事物的次序和联结是相同的”^③。不过，要注意区分两种不同的平行论。第一种是存在论的平行论，它涉及属性及其样式之间的关系。上帝具有无限多的属性，每个属性均表现上帝的本质。诸属性之间没有因果作用，它们的地位是平等的，它们包含的诸样式之间的次序与联结是同一的。无限多属性犹如无数面反映上帝的镜子，形象虽各异，反映的其实是同一个东西。第二种是认识论的平行论，它涉及上帝的两种力量之间的关系。斯宾诺莎说：“凡是在形式上从上帝的无限本性而出的任何东西，即客观上在上帝之内也是依同一次序和同一联结出于上帝的观念的。”^④ 任何位于上帝行动力量内的东西都必然出现在上帝的思想力量中，反之亦然。或者说，上帝理解它创造的一切，上帝创造它理解的一切。因此，在上帝那里，一切观念都是真观念，观念必然符合对象。

请注意，两种力量之间的平行不等于思想与广延两种属性之间的平行。对此，人们很容易混淆。一切属性都是上帝行动力量的产物，思想与广延也不例外，它们只是无限多属性中的两种。所以，思想属性不等于上帝的思想力量，广延属性也远不能穷尽上帝的行动力量，“正如将广延属性等于存在力量是不合法的，把思想属性等于思想力量也是不合法的”^⑤。尽管如此，思想属性具有引人瞩目的独特性：一方面，与其他属性一样，思想属性属于被动的自然，是上帝行动力量的产物；另一方面，与其他属性不同，思想属性还分有上帝的思想力量。“如果客观存在自身在思维属性中不具有形式存在，那么它就什么也不是。”^⑥ 为上帝观念的客观存在提供形式存在条件的恰恰是思想属性，或者说思想属性为上帝的思想力量提供了现实性。这就是观念具有认识能力的根本原因。尽管广延与思维之间不存在任何因果关系，但观念依然可以认识事物，这是因为观念分有了上帝的思想力量，而思想力量与行动力量是平行的。

五、样式即强度

上帝是唯一实体，但世间万物形色各异、异彩纷呈。那么，“多”如何从“一”中生产出来？绝对无限的唯一实体如何创造无限多的样式或具体事物？从实体到样式的分化可称为个体化（individuation）。对此，让我们继续依据力量概念进行说明。上帝拥有绝对无限的力量，力量是现实的，必然表现自身。一切事物都是上帝力量的表现。因此，它们都分有上帝的力量，“个体事物（人当然也在内）借以保持其存在的力量就是神或自然的力量”^⑦。但是，分有力量意味着什么？答案是，一切事物均拥有一定程度的力量即力度（degré de puissance）：“样式的本质是力量之程度，是上帝力量的一部分，即强度部分（partie intensive）或强度（degré d'intensité）。”^⑧ 于是，唯一实体与无限样式的

① Gilles Deleuze, *Spinoza et la problème de l'expression*, p. 88.

② [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，第二部分命题三证明。

③ 同上，第二部分命题七。

④ 同上，第二部分命题七绎理。请注意，这里的“形式”与“客观”是经院哲学的术语，与今日的意义不同。所谓形式的，即现实的、真实的。所谓客观的，即思想的、观念的。

⑤ Gilles Deleuze, *Spinoza et la problème de l'expression*, p. 106.

⑥ Ibid., p. 107.

⑦ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，第四部分命题四证明。

⑧ Gilles Deleuze, *Spinoza; Philosophie Pratique*, p. 134.

关系变成唯一力量与无限力度的关系：一方面，力量包含无限多的力度，正如上帝包含无限多样式一样；另一方面，无限多的力度均表现同一种力量，正如全部自然均表现唯一的上帝一样。

那么，所谓力度或强度究竟该如何理解？强度的概念让人想起康德在《纯粹理性批判》中的著名区分。在“原理分析论”中，康德对广延量与强度量进行了区分。“直观的公理”告诉我们，一切直观都是广延量，“我把各个部分的表象在其中使整体的表象成为可能（因而必然先行于整体的表象）的那种量称为一种广延的量”^①。一切显象都在时间空间的纯直观中被给予，因而都可以设想为由部分所构成。一条线段无论有多短，总是由部分构成，一个瞬间也是如此。另一方面，“知觉的预先推定”告诉我们，“在一切显象中，作为感觉对象的实在的东西都有强度的量，即一种程度”^②。例如，在实际知觉到红花之前，我们预先知道红色必然具有一定的强度，即必然以一定的强烈程度刺激我们的感官。这就是强度量，它不像广延量那样从部分到整体，而是瞬间被把握的量。总之，就直观的形式而言，任何显象都具有广延量；就直观的质料而言，任何显象都具有强度量。

斯宾诺莎本人并未使用强度概念，但德勒兹认为“斯宾诺莎恢复了一个悠久的经院哲学传统，据此内在样式 = 程度 = 强度”^③。为了具体说明强度的意义，德勒兹经常举白墙的例子。白墙之白色作为性质不是广延量，不能说白是由许多广延部分组成的，就像汽车由许多零件组成的一样。但是，白色包含强度量即不同程度的白或白度，白度即强度。灰白、亮白等在性质上都是白，但因为具有不同的白度而彼此区分。正是不同的白度使得白墙上能够呈现出某种图案。倘若不存在不同的白度，白墙永远是一片白色，毫无差别可言。回到力量概念，唯一实体与无限多样式的关系变成了唯一力量与无限多强度的关系。样式或事物的本质被规定为强度。“在斯宾诺莎那里，有限之物的个体化不是从属或种走向个体，也不是从一般到特殊；它是从无限的质走向对应的量，这种量分为不可还原的、内在的或强度的部分。”^④于是，对具体事物的定义不再是属加种差，而是强度。存在者是什么，取决于它能做什么。“桌子、小男孩、小女孩、火车、奶牛与神之间的差异只在于实现唯一且同一的存在时的力度。”^⑤这样，力量存在论不再预设先天的范畴结构，而通过强度及其变化去规定存在者的本质。

回到本文开篇，黑格尔批评斯宾诺莎的实体是抽象的、死板的。然而，“力量”的现实性与主动性表明黑格尔的批评有失公允。另一方面，彰显“力量”的价值不只是出于思想史旨趣，它也为我们理解德勒兹本人的思想提供了重要指引。例如，德勒兹与加塔利在《千高原》中写道：“最终，关于无器官身体（Corps sans organes, CsO）的伟大著作难道不是《伦理学》吗？属性是CsO的类型或属，实体、力量、零强度则作为生产母体。样式则是发生的一切。”^⑥CsO是一个隐喻，它是先于器官分化的母体，类似于尚未孵化出小鸡的鸡蛋。借助这个概念，德勒兹试图将形式化、范畴化的表象世界追溯到前范畴的强度世界。与康德追问可能经验（*expérience possible*）的先天条件不同，德勒兹试图追问实在经验（*expérience réel*）的生成条件^⑦。前一种追问将我们引入范畴的静态世界，后一种追问将我们引入强度的动态世界。前者的原则是同一，后者的原则是差异。可以说，正是斯宾诺莎首先对强度世界进行了奠基，为德勒兹的差异存在论铺平了道路。无怪乎，德勒兹赞扬“斯宾诺莎是哲学家的基督”^⑧。

（责任编辑 行之）

① [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2004年，第179页。

② 同上，第181页。

③ Gilles Deleuze, *Spinoza et la problème de l' expression*, p. 173.

④ Ibid., p. 183.

⑤ Gilles Deleuze, *Sur Spinoza*, Cours Vincennes - St Denis, 20/01/1981.

⑥ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris: Minuit, 1980, p. 190.

⑦ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris: PUF, 1989, p. 94.

⑧ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu' est - ce que la philosophie ?*, Paris: Minuit, 1991, p. 59.

再论罪与人性

——重思巴特对奥古斯丁罪与人性观的批判问题

高 源

【摘要】卡尔·巴特被视为“20世纪基督教教父”。这是因为巴特不仅在教会实践上以普世运动的方式促进新教和天主教的协和，而且在教义学上不断回归教父传统，发展出自己的“教会教义学”思想体系。然而，在罪的来源、人性本质以及意志自由的根本问题上，当前学界的一种新兴观点认为，巴特拒斥奥古斯丁主义的原罪说、人性观和“意志的捆绑”理论，认为奥古斯丁由于缺乏“天性及本质存有（Wesen）”与“存在存有（Sein/Dasein）”概念区分，其“天性的扭曲”的人性观、“善的缺乏”的罪恶观以及“无能力不犯罪”的意志决定论，误导了拉丁西方神学传统在罪与人性问题上的基本进路。本文将回归巴特和奥古斯丁关于这些问题的文本诠释，重新评估当前巴特研究的这种立场。本文认为，巴特的批评并非是对传统奥古斯丁神学立场的反叛，而是在回归教父传统基础上对奥古斯丁宗教人类学视阈下的罪与人性理论的进一步深化和发展。

【关键词】卡尔·巴特；奥古斯丁；罪与人性；宗教人类学

中图分类号：B505 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2021）05-0081-07

作者简介：高 源，（上海 200240）上海交通大学人文学院哲学系副教授、欧洲文化高等研究院研究员。

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“走出古典哲学：奥古斯丁情感思想研究”（19FZXB030）

正如奥古斯丁经历了两次皈依^①，巴特的思想也经过两次转型，一是从自由主义转向基督教激进主义，二是从辩证神学向教会教义学的理论转型^②。特别是在第二次转型中，巴特对原罪和人性问题有了新的诠释，即从“上帝启示之道”（Das Wort der Offenbarung Gottes）的视阈来审视“罪-人性-意志的捆绑”问题，并将其植根于基督中心论的神学人类学基石之上^③。在其《教会教义学》（*Die Kirchliche Dogmatik*）第三卷（1951）与第四卷（1953）中，巴特集中勾勒了他晚年的神学人类学与历史神学图景，诠释了罪的生成以及恩典类比神学中的上帝与人的和解论^④。然而，在最近的巴特研

① 这里的两次皈依的界定主要是指在生活上从早年浪子状态向基督教信仰的皈依，在理论上从古典哲学（如斯多亚主义和新柏拉图主义等）向基督教神学的转型。（See Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000, pp. 151-177; Robert J. O'Connell, *St. Augustine's Confessions: The Odyssey of Soul*, New York: Fordham University Press, 1989, pp. 4-9; Gao Yuan, *Freedom from Passions in Augustine (Religions and Discourse)*, Oxford: Peter Lang, 2017, pp. 1-3.）

② 张旭：《上帝死了，神学何为？——20世纪基督教神学基本问题》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第46—71页。

③ 张旭：《卡尔·巴特神学研究》，上海：上海人民出版社，2005年，第139—153、165—176页。

④ 关于《教会教义学》的结构与内容，参见张旭：《卡尔·巴特神学研究》，第175—176页、323—324页；[瑞]巴特著、[德]戈尔维策精选：《教会教义学》（精选本），何亚将、朱雁冰译，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第375—376页；Karl Barth, *Church Dogmatics*, 4 volumes in 13 parts, ed. by T. F. Torrance & G. W. Bromiley, Edinburgh, pp. 1956-1975; Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zurich: TVZ, 1980。本文关于《教会教义学》的中译文参考何亚将、朱雁冰的译本，英译文参考T. F. Torrance和G. W. Bromiley的译本，在译本有误或翻译不清之处参照原文 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zurich: TVZ, 1980。本文相关引文的黑体均为引者所标。

究中，一种观点认为由于奥古斯丁缺乏“天性及本质/本体存有”与“存在存有”^①概念的区分，巴特严厉批判奥古斯丁及其影响下的主流拉丁西方神学简单地把罪理解为“善的缺乏”，造成“败坏的天性”与“意志的捆绑”这一绝望的决定论与宿命论的立场，使西方的人性观传统诠释建立在奥古斯丁这种错谬的原罪说与意志决定论上。我们首先考察这一批评性的研究立场及其主要依据。

一、拉丁西方神学根基的危机？巴特对奥古斯丁罪与人性观批判的讨论

在其著作《卡尔·巴特堕落预定神学：罪与发展》（*Karl Barth's Infralapsarian Theology: Origin and Development*）与《巴特罪与恩典本体论：奥古斯丁主题的变奏》（*Barth's Ontology of Sin and Grace: Variations on a Theme of Augustine*）中，曾劭恺（Shao Kai Tseng）梳理了巴特与奥古斯丁关于罪与堕落人性的教义关联^②。特别是在《罪与人性——巴特实动主义对奥古斯丁罪论的重新诠释》^③一文中，曾劭恺认为，巴特完全拒斥奥古斯丁关于“善性之缺乏”的说法，重新定义了“原罪”“人性”与“意志的捆绑”概念。在曾劭恺看来，奥古斯丁及其影响下的主流拉丁神学将罪视为“善的缺乏”会导致“罪是某种‘第二个神’”的错误结论，其根本原因是没有作出像巴特一样关于“天性及本质/本体存有”与“存在存有”的区分；这种区分的缺失导致奥古斯丁所影响的拉丁传统乃建基于一种割裂“恩典”和“自然”的“意志决定论”的错误自由观上^④。其论证逻辑如下：

首先，在罪的来源这个首要问题上，巴特强调天性与堕落处境中人的存在存有的区分，重新定义“原罪”而拒斥奥古斯丁“善的缺乏”的诠释。不同于以往将人的本性简单理解为“堕落”“扭曲”“有罪”的奥古斯丁学者的界定^⑤，曾劭恺认为，“巴特强调受造物之天性（Natur）及本质/本体存有有在堕落的历史处境（Zustand）中全然完好无缺，而人的存在存有却受此历史处境的命定而全然败坏”^⑥。因此，人性全然之腐朽和罪是指尘世历史处境中“存有”的状态，而人的天性/本质在任何情况下都是全然良善的；而罪乃“本体上的不可能”，是“世界历史（Weltgeschichte）实动的罪行‘从下方’（von unten）对存在范畴的‘存有’的命定”^⑦。此双重命定皆为全然。反观奥古斯丁将恶视为“善的缺乏”或“天性之良善的移除”的原罪观，就会得出“罪是某种‘第二个神’”的结论^⑧。

其次，在双重命定的理论基础上，巴特重新定义了“人性”观，即堕落人类保留“上方”的恩典与“下方”的罪这两种特性。人之天性意指人在耶稣基督里的圣约历史“从上方”的命定；而人的存有则不断地被“一种邪恶但非常可感知的方式”从下方来命定，是全然而彻底的腐朽^⑨。因此，巴特认为奥古斯丁所理解的“败坏的天性”或“扭曲的天性”站不住脚，因为“圣经指控人为彻头彻尾的罪人，但从否认其完整而未被改变的人性，即上帝所造为良善的天性”，换言之，“人类从没有失去上帝所造的良善天性一连一部分也没有”；因而，奥古斯丁等主流神学家视罪为人之天性的腐蚀与扭曲的观点，是“一种割裂的‘恩典’与‘自然’的自然神学”^⑩。

再次，巴特重新定义了“意志的捆绑”，批评奥古斯丁“遗传的罪”的概念。在巴特看来，奥古斯丁传统中将原罪理解为天性之瑕疵的观点，“带有一种令人绝望的自然主义[naturalism]、决定论

① 本文的“天性及本质/本体存有”指 Wesen，“存在存有”指 Sein/Dasein，下不赘述。

② See Shao Kai Tseng, *Karl Barth's Infralapsarian Theology: Origins and Development 1920 – 1953*, Downers Grove: Inter Varsity Press, 2016; *Barth's Ontology of Sin and Grace: Variations on a Theme of Augustine*, London: CRC Press, 2018.

③ [加] 曾劭恺：《罪与人性——巴特实动主义对奥古斯丁罪论的重新诠释》，《道风：基督教文化评论》2018年第49期；Shao Kai Tseng, “Non Potest non Peccare: Karl Barth on Original Sin and the Bondage of the Will”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 60: 2, 2018, pp. 185 – 207.

④ [加] 曾劭恺：《罪与人性——巴特实动主义对奥古斯丁罪论的重新诠释》，第132、134—139页。

⑤ See Gerald McKenny, *The Analogy of Grace: Karl Barth's Moral Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 13; Paul Jones, *The Humanity of Christ: Christology in Karl Barth's Church Dogmatics*, London: T & T Clark, 2008, p. 176; [加] 曾劭恺：《罪与人性——巴特实动主义对奥古斯丁罪论的重新诠释》，第123页注脚3。

⑥⑦⑧⑨⑩ [加] 曾劭恺：《罪与人性——巴特实动主义对奥古斯丁罪论的重新诠释》，第123页，第124页，第132页，第132页，第134、128—129页。

[determinism]，甚至宿命论 [fatalism] 的暗示”^①。对此，曾劭恺认为，巴特批评了奥古斯丁著名的“无能力不犯罪”（non posse non peccare）的命题：“除非以基督论为基础，否则任何建立或理解‘意志的捆绑’这宣言的尝试，必然是一个谬误。”^②在巴特看来，奥古斯丁预设了人的天性在远处受造时不需要基督救赎的、“有能力犯罪、有能力不犯罪”的自由。而在堕落以后，扭曲的“天性”则命定人失去了不犯罪的能力。这种择善能力的缺失必然导致“使人成为非人之存有的转变”以及意志决定论的结论；因而，奥古斯丁的这套罪论框架是“[巴特]从一开始就致力反驳的”^③。基于以上论证，曾劭恺得出结论：

巴特认为，整个西方传统关于意志的自由与捆绑的辩论，都建基于这错谬的自由观。奥古斯丁的错误在于，在他对“亚当的自由”的定义下，“仿佛犯罪是上帝赐给人的一个真实（本体）可能性，而不是上帝已然禁止并排除的”——仿佛上帝与蛇都是亚当及夏娃有“自由”可以拣选或弃绝的候选人；仿佛受造之人才是拣选之主。如此，奥古斯丁的思想不但导致了上述奥古斯丁主义—更正教的意志决定论，同时也导致了西方神学当中较为倾向唯意志论（voluntarism）或半佩拉纠主义（semi-Pelagianism）的流派所主张的非决定论。^④

在曾劭恺看来，奥古斯丁影响下的拉丁西方神学对罪与人性的诠释根基，在巴特这里已经面临一种危机。无论从原罪的界定、人性的败坏，还是意志的捆绑等核心神学概念，都遇到根基性的挑战。这使得巴特建议用现在式主动直陈语气的“不能不犯罪”（non potest non peccare）来取代奥古斯丁的“无能力不犯罪”^⑤，以展示实动主义本体论（actualistic ontology）诠释下的“意志的捆绑”以及基督在人堕落救赎史中的核心地位^⑥。

以上的“天性本体存有/存在存有”双重命定论的视角及对奥古斯丁批评的立场，亦体现于科洛特克（Wolf Krötke）、麦科马克（Bruce McCormack）、麦肯尼（Gerald McKenny）等^⑦巴特学者的论述中，展示了传统奥古斯丁主义的宗教人类学及其所影响的拉丁神学在进入现代语境特别是巴特神学时面临的一种挑战。基于以上学者批评性的论证思路，我们回归晚年巴特和晚年奥古斯丁一些著作关于宗教人类学的具体叙述，来评估巴特对奥古斯丁的批评的诠释进路及其真实立场。

二、“罪—人性—意志的捆绑”：晚年巴特与晚年奥古斯丁诠释之比较

巴特在《教会教义学》第三、四卷的写作中展示了其晚年神学人类学的成熟思考。这种思考亦体现于随后发表的《上帝的人性》（Die Menschlichkeit Gottes, 1956）与《莫扎特》中^⑧。相较于1914年从自由神学转为辩证神学，巴特称后者为“第二次转变”，其核心是“上帝的人性”的主题^⑨，即把神学人类学、教会教义学、创世论、末世论等理论建立于基督中心论之上。也就是说，巴特晚年对恶与虚无、人性论、神义论等问题的思考都是围绕着基督的神圣经论（divine economy; the economy of theology），脱离了自然神学与哲学人类学的视角。围绕“罪—人性—意志的捆绑”的主线，我们首先看巴特在《教会教义学》第三第二部的论述：

在所有其他人中的一个人是耶稣。如果这不是无关紧要的、偶然的和次要的，而是本体地决定性的……[我们与上帝在一起]也是基本的规定性，本原的和不变的。因此，无神不是一种可能性，

①②③④⑤⑥ [加] 曾劭恺：《罪与人性巴特实动主义对奥古斯丁罪论的重新诠释》，第136页，第136—137页，第137—138页，第140页，第141页，第140—141页。

⑦ Wolf Krötke, *Sin and Nothingness in the Theology of Karl Barth*, ed. & trans. by P. Ziegler & C. Bammel, Princeton: Princeton Theological Seminary, 2005; Bruce McCormack, *For Us and Our Salvation: Incarnation and Atonement in the Reformed Tradition*, Princeton: Princeton Theological Seminary, 1993; Gerald McKenny, *The Analogy of Grace: Karl Barth's Moral Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

⑧ Karl Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich: Zollikon, 1956; *The Humanity of God*, trans. by J. Thomas & T. Wieser, London: Collins, 1967; [瑞] 巴特：《莫扎特：音乐的神性与超验的踪迹》，朱雁冰、李承言译，上海：三联书店，1996年。

⑨ 张旭：《卡尔·巴特神学研究》，第248—255页。

而是一种对人来说的本体的不可能性……而罪自身对人来说并不是一种可能性，而是一种本体的不可能性。我们实际地与耶稣在一起，也就是说，与上帝在一起。这意味着我们的存在并不包涵而是除祛罪的。^①

这里将人的本性与天性的本体论依据定位于“耶稣”上，“人性的本体论规定是建立在这一事实基础上的，即在所有其他人中的一个入是这一个人耶稣”^②。从本体上看，人的天性是上帝恩典的创造物，是“基本的规定性，本原的和不变的”；但罪被拒斥于本体之外，即“本体的不可能性”。换言之，相对于人性/天性作为本体论上造物主的“是”（Ja），“恶”被拒斥于本体之外，是“虚无”（Das Nichtige）的“不”（Nein）。更重要的是，在创世论中人性作为创造物是上帝的恩典和肯定，但上帝并没有创造让人去作恶的“捆绑的意志”。巴特进一步明确地界定“罪”（作为“虚无”）的本质和来源，以作为人的天性（恩典）的一种对立面。他在《教会教义学》第三卷第三部中说：

虚无的特征来自它的本体（Outik）的特性，即是恶……在他〔上帝〕的创造里，在他的关于创造物的保留和支配中，这在他与人的立约的历史中启示出来，是他的恩典……上帝所不意愿，因而所否定所拒绝的，因而只能是他的 opus alienum（另一个作品），他的嫉妒、愤怒和审判的对象，是一种拒绝、抵抗因而缺他的恩典的存在。这一疏远、背离因而没有恩典的存在，就是虚无的存在。这一他的恩典的否定是混乱，是他所不选择或意愿的世界，是他所不能并没有创造的世界……在这个意义是说，虚无真正是背离（priration），是一种骗取上帝的荣耀和权力……作为上帝的恩典的否定，虚无是本来固有的恶。虚无既是使人堕落的，又是被堕落的。^③

巴特展示了一幅较清晰的神学人类学图景，其基本思路是：首先，人的天性/人性最初是上帝的恩典，是一种上帝和人的一种“立约”，因而是本原上的纯善。而罪（“虚无”）是疏远、背离、没有恩典的存在，其本质是“背离”，其动机是骗取上帝的荣耀和权力^④，故而是一种本体的不可能性。其次，在堕落之后，天性并没有因现实存有（sein/dasein）的败坏而失去良善，人性一方面被“上帝与人强有力并至高的实在性”所命定，另一方面“从下方，它（人的存有）不断地……以一种邪恶但非常可感知的方式所命定”^⑤。这样双重命定的人性被清晰地勾勒出来了。在以上“罪”与“人性”两方面的观察基础上，巴特认为“意志的捆绑”并非指腐败的天性导致邪恶的行为（因为天性在堕落中也是全然良善的），而是堕落历史境遇中败坏的人之存有的“不能不犯罪”：“‘所有犯罪的就是罪的奴仆’（《约翰福音》八章34节）。在这最简短的圣经表述中，我们拥有整个意志的捆绑的教义。‘不能不犯罪’（Non postest non peccare）是我们对罪恶而怠惰之人所当作的形容。”^⑥而对人性和“不能不犯罪”的悲惨境遇的拯救则全然地依赖于耶稣基督，正如巴特在《教会教义学》第三卷第四部所说的：

真正的上帝存在并显现于真正的人之中。当我们看见上帝的光荣驻于耶稣基督之中，凭依至高无上的上帝自己，我们也看见了人：谦卑的、遭责备的和受审判的罪人，失落的被造物。只有如此，只有在审判的烈火之中才能被超度被救赎……这就是真正的人，在这上帝神恩的镜子之中的人自己，上帝的恩宠在耶稣基督之中降予人。^⑦

因此，巴特提供了他视角中的“罪”、双重命定中的“人性”和“不能不犯罪”的堕落意志，以及基督中心论的神学人类学框架。以此为参照，我们回归晚年奥古斯丁特别是其《上帝之城》（*De civitate Dei*）所展示的“双城”视阈下的宗教人类学与历史神学图景，来考察其“罪－人性－意志的捆绑”链条诠释是否出现了危机。

与巴特的基督中心论与双重命定论不同，奥古斯丁将罪的起源、人性的特质和意志问题都纳入其

①②③⑦ [瑞]巴特著、[德]戈尔维策精选：《教会教义学》（精选本），第211页，第207页，第176—177页，第206页。

④ “因为恩典本是上帝的荣耀和权力，这也就是虚无企图夺取之所在。接受并生活在上帝的恩典里，这本是创造物被拯救的权利，这也是虚无欲妨碍和破坏的事情。”（同上，第177页。）

⑤ See Karl Barth, *Church Dogmatics*, IV/3, p. 477.

⑥ Ibid., p. 495.

动态的宗教人类学中，从“双城”的视阈特别是双城的起源（*exortus*）、过程（*procursus*）、终结（*fines debiti*）的历史神学中加以审视^①。其中，朝圣之旅（*peregrinatio*）的主题又与双城概念密切相关，将历史神学（“圣史”）划分为三个连续的历史阶段：堕落前伊甸园生活、堕落后双城的交织、末世双城的分离和终结^②。在此背景下，我们来看奥古斯丁关于罪的起源以及人性与意愿的诠释。

在《上帝之城》第11卷7-9章中，奥古斯丁认为，起初所有的灵智被造物（“天使”）形成一个圣城（*sancta ciuitas*），并在其中享受和赞美造物主^③。这些被造物遵守自然法（*lex naturae*）^④，呈现出和谐有序的自然秩序，并形成“众星拱月”般的政治社会来服从上帝的权威^⑤。然而，双城的产生源于一部分天使的堕落，即拒绝上帝的权威而转向爱自己的权力，并想当然地认为权力和权威属于它们自己^⑥，结果就产生了“罪”（*peccatum*）和“贪欲”（*appetitus; concupiscentia*）。至此，这些天使违背了自然法并陷入自我膨胀的虚幻状态中；它们颠倒的意志和爱成为“罪”的根源，并作为一种“骄傲”（*superbia*）来追逐权力^⑦。

奥古斯丁认为，这些天使（即魔鬼）的堕落是由于它们的自由选择的意志。这个堕落表面上是从“不变的好”落向“易变的好”、从“充盈”落向“缺失”、从“安全”落向“不稳定”，但根本上却归因于它们意志和爱的悖乱与错误指向。这样，天使形成两个“城”（集团），一个是好的，一个是坏的，并由两种“爱”来区别，即一个是“爱上帝”（*amor Dei*），一个是“爱自己”（*amor sui*）^⑧。之后，出于嫉妒（*inuidus*），这些堕落天使（魔鬼）诱骗夏娃犯了罪，并让夏娃引诱亚当堕落。因此，天使集团的分裂（双城的起源）先于人的堕落，堕落天使出于嫉妒而诱骗人类始祖，并将堕落的一些特质（如悖乱、骄傲、爱自己等）传给了人。

初人堕落以后，“自爱”（*amor sui*）^⑨成为堕落之尘世之城的标志。其根本特质在于人的意志和爱总是从本应指向较高的善（造物主）而转向“自我”或低级的物质（如金钱或权力），形成“恶”“骄傲”与“自然之失序”。如奥古斯丁在《创世记字解》（*De Genesi ad litteram*）第11卷13章17节

① 参见夏洞奇：《尘世的权威：奥古斯丁的社会政治思想》，上海：上海三联书店，2007年，第65—82页。关于“圣史”与“俗史”在奥古斯丁神学中的区分，参见 R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 1-21.

② 奥古斯丁《上帝之城》（*De civitate Dei* 1. 35）：“Perplexae quippe sunt istae duae ciuitates in hoc saeculo inuicem que permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur; De quarum exortu et procursu et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum diuinitus adiuuabor, expediam propter gloriam ciuitatis Dei, quae alienis a contrario comparatis clarius eminebit.”

③ 天使是圣城（*sancta ciuitas*）中第一批城民。奥古斯丁解释说，当“光”（指“天使”）被造时，天使就在圣城中分享“永恒之光”（指上帝）。关于圣城中“光”与“永恒之光”的区分，参见 *De civitate Dei* 11. 9：“Nunc, quoniam de sanctae ciuitatis exortu dicere institui et prius quod ad sanctos angelos adinet dicendum putavi, quae huius ciuitatis et magna pars est et eo beator, quod numquam peregrinata, quae hinc diuina testimonia suppetant, quantum satis uidebitur, Deo largiente explicare curabo...ut ea luce inluminati, qua creati, fierent lux et uocarentur dies participatione incommutabilis lucis et diei.”；以及奥古斯丁《忏悔录》第12章15节（*Confessiones* 12. 15）、《创世记字解》第1卷第32节和第4卷第45节（*De Genesi ad litteram* 1. 32; 4. 45）。

④ 关于自然法（*lex naturae*），参见奥古斯丁的《论登山宝训》（*De sermone Domini in monte* 11. 32）。

⑤ *De civitate Dei* 19. 13：“……pax caelestis ciuitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et inuicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.”

⑥ *De civitate Dei* 11. 13：“……suo recusans esse subditus creatori et sua per superbiam uelut priuata potestate laetatus, ac per hoc falsus et fallax, quia nec quisquam potestatem omnipotentis euadit, et qui per piam subiectionem noluit tenere quod uere est, adfectat per superbam elationem simulare quod non est. De civitate Dei.”

⑦ *De civitate Dei* 12. 8：“Deficitur enim non ad mala, sed male, id est non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est...Nec superbia uitium est dantis potestatem uel ipsius etiam potestatis, sed animae peruerse amantis potestatem suam potentioris iustiore contempta. Ac per hoc qui peruerse amat cuiuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus et miser meliore priuatus.”

⑧ *De civitate Dei* 11. 16：“……cum ordine naturae angeli hominibus, tamen lege iustitiae boni homines malis angelis praeferantur.”

⑨ 奥古斯丁在《创世记字解》中区分了两种爱：自爱和爱上帝，或曰欲爱与圣爱（*De Genesi ad litteram* 11. 15. 20：“Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter inmundus; alter socialis, alter priuatus……”）。在此背景下，奥古斯丁强调私我之爱中欲望的向下的堕落作为“自爱”（*self-love*）的标志。而且，他指出意志或爱从至善上帝指向自我是“罪的起源”和“恶之根源”。另参见《论三位一体》（*De Trinitate* 12. 9. 14）。

批评摩尼教徒时所说：“恶的意志乃是一种失序的运动，宁向着较低级的善，背离较高的善，结果是，理性被造物的灵，若是以权柄和美德为喜，就是被骄傲吞噬，因此而从灵性天堂之福中跌落，只得在怨美中枯萎凋零。”^①

在堕落状态下，奥古斯丁指出，自然秩序的破坏源自人的颠倒的意志（*voluntas*）和悖乱的爱（*amor*），而非人性或天性。从创造来看，即便是魔鬼，其本性也是善的，何况人乎？奥古斯丁在《上帝之城》第19卷13章33-37节驳斥〔摩尼教〕天性罪恶观时说：“因此，存在一种本性，其中没有恶，也不可能恶；但却不可能存在一种本性，其中没有善。因此即便是魔鬼自己，本性也不是恶，只要还是本性；令其为恶的乃是悖乱。”^②

在此，奥古斯丁明确指出，被造物即便在堕落状态，其本性或天性都是善的，即便魔鬼也是如此。在《上帝之城》第22卷17章9-10节，奥古斯丁再一次确认，被造物的自然本善不论在堕落前、在尘世，还是末世的新造世界中都被保存而不会有任何削减，“身体所有的缺陷都除去了，本性却得以保存”^③。在奥古斯丁看来，真正的恶和堕落的根源乃是意志和爱的悖乱。然而，堕落后的意志和爱呈现出一种“重量”，即“意志和爱之重”（*pondus voluntatis et amoris*）。奥古斯丁在《上帝之城》第11卷16章26节论证说，正是悖乱的意志和爱的重量，破坏了上帝创造的世界的秩序和安宁^④。在“意志和爱之重”的作用下，无论“人无能力不犯罪”，还是“不能不犯罪”，其根本思路都指向堕落状态的意志，而不是人性或天性。正如罗明嘉（Miikka Ruokanen）所指出的：

在奥古斯丁看来，恶并非本质，因为上帝从未创造过恶。毋宁说，恶是本质的缺乏（*privatio essentiae*），也就是缺乏从 *summum bonum*（至善）中流溢出来的善。恶之基础在于意志与爱的悖乱，也就是将善置于所有存在与善的源泉之外。“恶并非正面的本质：善之丧失即名之为‘恶’”。奥古斯丁坚持认为魔鬼自身之本质始终为善，以及他对人类生活中恶之存在的理解，都毫无疑问地表明了这一点：只有在本体地善的自然框架中，这些才是可能的。^⑤

至此我们得出以下三个结论：

第一，关于“罪”。巴特将“罪”视为疏远、背离、没有恩典的存在（“虚无”），并将其本质释为“背离”以及骗取上帝的荣耀和权力的阐述。奥古斯丁在双城视阈中以堕落的天使（魔鬼）为例，将“罪”诠释为“善的缺乏”以及失序的运动而对上帝的背离的说话。两者如出一辙，特别是两者在拒斥“罪”或“恶”的本体的不可能性方面。

第二，关于“天性/人性”。正如一些学者所说，巴特强调受造物之“天性及本质存有”与堕落历史处境中人的“存在存有”的区分，强调天性即便在堕落状态中依然完好无缺。这种阐述在奥古斯丁关于受造物的本性/本质的诠释中可以找到原型。特别是奥古斯丁在诠释恶的来源时，将其视为意志与爱的悖乱颠倒，而非本性/天性的败坏；同时，他用“上帝的形象”（*imago Dei*）的扭曲来指称尘世的心性在特定历史境遇下受到堕落的污染（天性/自然本性依然没有削减），虽然他没有直接用“本质存有”与“存在存有”这样的术语。

第三，关于“意志的捆绑”。奥古斯丁用“意志和爱之重”的概念来形容“无能力不犯罪”之意志官能的败坏（*corruption of the faculty of the will*）。而且，从以“自爱”为标志的堕落地上之城视角看，意志的运动往往背离较高的善而指向“自我”甚至更低秩序的存在，展示了一种“自我为中心”的自然的失序和败坏。因此，巴特所表述的“不能不犯罪”乃是奥古斯丁“意志与爱之重”理论的应有之义。

基于这些观察可知，巴特并非是对奥古斯丁神学传统的反叛，而是对拉丁教父学传统的回归，并在此基础上进一步诠释了“本质存有/存在存有”“不能不犯罪”等概念，而这些概念恰恰是晚年奥古斯丁神学人类学的题中之义。因此，所谓“巴特认为，整个西方传统关于意志的自由与捆绑的辩论，都建基于这错谬的〔奥古斯丁〕自由观”，“巴特认为，奥古斯丁主义及宗教改革传统所理解的

①②③④⑤ [芬] 罗明嘉：《奥古斯丁〈上帝之城〉中的社会生活神学》，张晓梅译，北京：中国社会科学出版社，2008年，第35—36页，第34页，第35页，第37页，第77页。

‘败坏的天性’或‘扭曲的天性……颇站不住脚’”^⑥，这些表述都是经不起深入推敲的。

综合以上分析，我们看到晚年巴特在其《教会教义学》（特别是第三卷和第四卷）中建立了基于基督中心论的神学人类学价值坐标系。其中，关于罪与人性问题，巴特从“上帝的人性”视角出发，拒斥“罪”（作为“虚无”）在主体上的可能性以及“天性的扭曲”这种观点，并进一步区分了“天性及本质/本体存有”与“人的存在存有”两种概念。然而，这并不意味着如当前一些巴特研究者所展示的，奥古斯丁影响下的拉丁西方神学对罪与人性的诠释在巴特这里已经面临了一种危机，无论从罪与人性的界定，还是意志的捆绑等核心神学概念，都遇到根基性的挑战。相反，奥古斯丁在其晚年的论述中，强调罪或恶之基础在于意志与爱的悖乱，而不在于被造物的良善本性（“即便是魔鬼，其本性也不是恶”），特别是“意志和爱之重”不仅指称“无能力不犯罪”的官能性朽坏，而且包括“不能不犯罪”的真实堕落境遇。因此，所谓的巴特对奥古斯丁主义的批评，不是真的挑战奥古斯丁神学传统的根基，而是回到拉丁教父传统，并进一步发展出以基督教中心论为基础的宗教人类学框架，拓清拉丁教父神学传统中罪与人性观所含蕴的题中之义。

（责任编辑 行之）

^⑥ [加] 曾劭恺：《罪与人性——巴特实动主义对奥古斯丁罪论的重新诠释》，第137—138、140页。

从习性自我到伦理人格

——论胡塞尔精神科学中人格的构造

曾 云

【摘要】与纯粹形式自我不同的是，超越论意义上的习性自我既具有形式先天的特征，又具有质料先天的特征。从胡塞尔建立现象学的精神科学的主题看，这种习得的“经验”不属于一种自然主义的后天经验，而是一种超越论现象学的明见性经验。因此，习性自我的引入对于超越论现象学的根基仍然具有最终的有效性。在引入超越论的发生现象学方法之后，习性自我仍然属于“纯粹自我”。习性自我之所以能保持其自身的统一性，不仅基于时间意识体验流的自身构造，而且基于意志这种积极动机的引导。由于意志不仅具有自身规定的特征，而且是一种持续连贯的积极的自我意识行为，因此伦理人格就是意志塑造的理性自主的和具有自身统一性的习性人格。

【关键词】发生现象学；习性；人格；意志

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2021)05-0088-08

作者简介：曾 云，哲学博士，（开封 475004）河南大学哲学与公共管理学院副教授。

基金项目：2018 年度河南省高校科技创新人才（人文社科类）（2018-CX-016）

一、引 论

习性概念自提出以来就成为哲学反思的主题^①。胡塞尔开辟了习性的现象学研究，他对习性的解释采用了独特的现象学方法。首先，他把习性放在时间意识体验流和纵的意向性行为结构中进行分析，并通过滞留意识和被动构造指出习性在其中扮演的重要作用。其次，他把习性作为一种持存意见的本质法则性以及我的持续性格构造的可能性条件来描述，并充分认识到持存的习性在主体的伦理性格中扮演着本质性的角色。他在习性和意志表态，即历史沉淀和自由主体规定的维度之间做出的概念说明，澄清了长久以来的争论^②。

本文借助胡塞尔的发生现象学方法，围绕他建立现象学的精神科学这一主题，展示伦理人格如何由习性而来，并指出三个论点：一是习性自我仍然属于纯粹自我，胡塞尔在《现象学的构成研究》（简称《观念 II》）中拓展了纯粹自我的内涵，纯粹自我可以作为纯粹形式的自我极，也可以作为纯粹的习性自我，习性自我并不与纯粹自我相对立；二是习性并非是后天经验的构成物，虽然习性人格具有获得性的质料内容，但它仍然具有先天的自身统一性；三是习性人格在向伦理人格的转变中，意志扮演了关键角色，伦理人格是意志塑造的积极的习性人格。

① 参见〔古希腊〕亚里士多德：《尼各马可伦理学》，邓安庆译，北京：人民出版社，2010 年，第 76—79 页，1103a25，1103b25；〔英〕休谟：《人性论》，关文运译，北京：商务印书馆，2014 年，第 456—458 页。

② Vgl. Marta Ubiali, “Husserls Phänomenologie des Habitus und der Konstitution des bleibenden Charakters”, *Phaenomenologica* 216, 2015, Springer, S. 107.

习性是胡塞尔发生现象学的中心概念^①。在静态现象学时期，胡塞尔讨论的自我属于纯粹形式的自我极；直到对超越论发生现象学具有开端意义的《观念Ⅱ》中，胡塞尔才开始讨论具有习性的人格。即将出版的新版《观念Ⅱ》增加了胡塞尔1912-1913年期间铅字手稿的大量原始文本，并显示胡塞尔发生现象学的思想发端于1912年^②。由于新版《观念Ⅱ》还没有正式出版，本文的论述同时参考了国际上对新版《观念Ⅱ》的研究成果和思路以及旧版《观念Ⅱ》。

在《观念Ⅱ》中，胡塞尔开始采用超越论的发生现象学方法建构现象学的精神科学。对此，他对自己进行了根本性的拓展，讨论了形式的纯粹自我和习性的纯粹自我。由于习性人格是在现象学的精神科学主题下讨论的，因此这里讨论的“习性”本质上是精神的习性。下面结合胡塞尔发生现象学的相关文本，围绕习性自我与纯粹自我的关系、习性与发生现象学的经验、习性人格如何生成伦理人格这三个方面来展开。

二、习性自我与纯粹自我

习性概念的提出，表明胡塞尔对“自我”的思考进入了一种新维度。因为习性自我关系到自我的历史和起源问题。在《观念Ⅰ》中，“自我”仅仅是作为纯粹形式的自我极，而到了《观念Ⅱ》和《笛卡尔式的沉思》等发生现象学著作阶段，具有习性、身体、性格和历史的人格自我进入胡塞尔讨论的问题域。这个具有习性基底的自我（Das Ich als Substrat von Habitualitäten）具有新的持存内容^③。但是，当我们谈到习性自我的时候，容易产生两个误解：一是误以为习性自我与纯粹自我相对立，习性自我不属于纯粹自我的范畴；二是误以为习性完全是后天经验的获得物，属于实在的经验自我。在《观念Ⅱ》中，胡塞尔的立场出乎我们的想象，因为他仍然坚持在纯粹的自我意义上讨论习性^④。胡塞尔首先解释，习性不是通常习惯意义上的实际气质或性格，不属于经验的自我（empirische Ich），而是属于纯粹的自我（reine Ich）；纯粹自我不仅是作为纯粹我思的自我极，而且可以成为纯粹习性的人格，这个意义的纯粹自我具有持续存在的一贯立场，即这种习性的自我不背离纯粹自我的自身统一性。正如《观念Ⅱ》所强调的：

一切意识材料、意识层次以及由一个现实的和可能的“我思”的同一自我，“所可能伴随”的诺耶思形式，都属于一单子。现在，在一单子的绝对意识流内部某种统一体的形成物出现了，但它们完全不同于实在我及其属性的意向性统一体。诸如一主体并且同一主体的持续存在“意见”之类的统一体都应当归属于此。在某种意义上，人们可以称它为“习性的（habituelle）”。但是这里涉及的不是一种出于习惯的行为举止，像是经验主体可能获得的那种通常所说的实际气质。我们在此所说的习性不属于经验的自我，而属于纯粹的自我。纯粹自我的统一性并不只在于这样的事实：就每一个我思而言，自我（还是这个纯粹自我）把自己只能理解为我思的统一自我。而宁可说：我也在其中，并且先天地是这同一个自我，只要我在我的执态中，在一种确定意义上保持一种必然的一贯性。^⑤

可见，习性是绝对意识流的产物，是滞留在纯粹自我底层的作为统一体的形成物，是意识流的持久意指的构成物。这种绝对意识流内部构造的“统一物”不是立义模式下意向性的对象，也不是实

① Vgl. *Husserl Lexikon*, Hans - helmuth Gander, Hrsg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, S. 127.

② 对于胡塞尔发生现象学方法开启的时间，学界尚存在争议：一种认为发生现象学产生于1917-1921年，如以耿宁（Iso Kern）为代表的学者；一种认为产生于1912-1915年，如参与整理新版《观念Ⅱ》的洛玛（Dieter Lohmar）。笔者倾向于后一种看法。（参见曾云：《重思胡塞尔思想中的意向奠基关系——以其感受现象学为中心》，《哲学动态》2020年第10期，第87页。）

③ Vgl. Hua I, Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I (Hrsg von Prof. Dr. S. Strasser), Den Haag: Martinus Nijhoff, 1963, S. 100. 下文涉及胡塞尔全集的引用文献都简称为“Hua”。

④ 参见〔日〕榎原哲也：《胡塞尔的自我问题与发生现象学的起源》，李云飞译，《中国现象学与哲学评论——空间意识与建筑现象》第11辑，上海：上海译文出版社，2010年，第275—276页。

⑤ Hua IV, *Ideen zu reiner Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, zweistens Buch, Marly Biemel (Hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952, S. 111-112; 参见〔德〕胡塞尔：《现象学的构成研究》，李幼蓁译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第93—94页。

在我的属性或者经验意义上的质料，而是时间意识体验流自身构造的统一形成物。胡塞尔把这种统一物（习性）看作一种持续存在的意见的本质法则性和我的持续性格构造的可能性条件^①。换言之，胡塞尔是在自我的先天统一性和动机引发的法则性上，而不是在后天的经验因果意义上解释习性的。习性属于精神因果律，而非自然因果律。

因此，这里的习性不是心理学意义上的日常习惯，而是属于自我的一个**有效视域**。习性不属于经验的实在自我，而是属于纯粹自我的自身统一物，因为这种习性是在内在时间意识中自身构造的习性^②。胡塞尔在《观念Ⅱ》的附录Ⅱ中指出：第一，习性自我与统一的自我极和先天的自我性格统一在一起；第二，习性涉及被动的习性和触发行为等；第三，任何习性行为（包括触发）总是在内时间意识中进行的。习性是时间性体验流自身构造和自身沉淀的结果，通过主体的滞留意识（持续存性的意识体验）、回忆和新的执态等构造习性自我。因此，这种通过时间意识体验流构造的习性具有先天的自身统一性，也具有超越论的特征^③。可见，胡塞尔把习性放在时间意识体验流这种纵向意向性行为中来分析，滞留意识扮演了本质性的角色，它是“成就的原开端”^④，承担着所有意识流的逐渐沉淀。滞留意识表明意识总是有沉淀的，我们的回忆、联想、感受、意欲等执态行为总离不开滞留意识。

在《笛卡尔式的沉思》中，胡塞尔进一步采用了超越论的发生现象学方法讨论了两种先天，一是形式的先天，一是质料的先天。虽然习性具有“经验”的质料特征，但习性自我并不影响“超越论自我”的普遍有效性，它仍然具有先天构造的特征，而且习性可以作为一种预先被给予的潜能和基底而存在。换言之，先天既包括形式的先天，也包括质料的先天。超越论意义上的自我不仅具有形式先天的特征，还具有质料先天的特征。因此，纯粹自我是形式与质料统一在一起的自我。

在《笛卡尔式的沉思》第32节中，胡塞尔进一步谈到习性。习性是作为自我的一种持久属性和信念而被规定的，而且这里讨论了交互共同体的习性。在胡塞尔看来，位于超越论现象学中心的自我不是空洞的同一性极，而是作为**诸习性之基底**的自我。习性对我的各种行为活动（如回忆、判断、决断、评价、意愿）都保持了持续的有效性。当一种信念是习性中固有的一种信念的时候，我会不断地、反复地“返回”到它^⑤。习性自我证明了自我具有一种持续存在的性格和持续存在的有效性。

罗曼·茵伽登（Roman Ingarden）对胡塞尔《笛卡尔式的沉思》中关于习性的讨论做了深入评论^⑥。他认为，与《观念Ⅰ》相比，胡塞尔关于习性特征的存在和形成方式的论证，是一种重要的创见，它导致很多问题和困难^⑦。对此，他提出两个重要问题：一是“‘习性’仅仅是单纯的意向性相关内容，即属于相应体系整体关联的体验，还是习性的存在就是一种绝对的存在？对这个问题的回答具有重要意义，不仅基于认识理论的原因，而且也基于形而上学的原因；二是，习性的构造是如何可能的？”^⑧在茵伽登看来，习性问题应该回到“经历的实存”上来理解^⑨。但是，习性作为“经历的实存”会使超越论的观念论陷入一种困境，即先天有效性会受到质疑。习性的出现是否对超越论自我的有效性带来挑战？习性究竟是先天的还是后天的？如果习性是后天经验的产物，那么超越论自我的普遍有效性就受到动摇；如果习性的存在是先天的，但它又不能在胡塞尔形式科学的范围内来理解。针对习性的构造及其本质问题，茵伽登认为“习性”究竟属于体验流的相关项还是属于体验流

① Vgl. Marta Ubiali, “Husserls Phänomenologie des Habitus und der Konstitution des bleibenden Charakters”, *Phaenomenologica* 216, 2015, Springer, S. 107.

② Hua IV, S. 310–311.

③ Vgl. Hua IV, S. 111–112.

④ Hua XI, *Analysen zur passiven Synthesis*, Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, S. 8.

⑤ 参见〔德〕胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，北京：中国城市出版社，2002年，第90—91页。

⑥ Vgl. Hua I, S. 215–218.

⑦ Vgl. Hua I, Band I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2. Auflage, 1991, S. 215.

⑧ Hua I. S. 215–216.

⑨ Vgl. Hua I, S. 216.

本身，对这些问题的回答不是很容易。在他看来，“习性”要么属于特殊的行为种类，要么属于体验流的特殊的“质料组成因素”^①。

造成这种理解的困惑在于，茵伽登仍然采用静态现象学方法把它解读为要么属于构造体验流的质料、要么属于质性，即从意识的静态描述的模式中来解释习性的构成。习性是如何产生或被构造出来的？这是有关习性的基本问题。为了回答这个问题，首先需要把习性概念放在胡塞尔纵的意向性行为理论中来解释，而不是从横的意向性行为理论出发，静态地描述“习性”的构造性特征。上文已讨论了习性与时间意识现象学、滞留意理论之间的关系，下面我们进一步结合发生现象学的经验概念，论证习性人格对超越论现象学的普遍有效性。

三、习性自我与发生现象学的“经验”

人格的习性问题关涉到如何从多重维度理解胡塞尔的超越论自我。超越论自我可以作为一个纯粹形式的自我（如《观念 I》中对此的论述），也可以作为一个习性自我。无论是形式自我还是习性自我，都可以理解为超越论意义上的纯粹自我，一种具有自身统一性的真正自我。既然习性的“人格是通过经验（Erfahrung）建构自身的”^②，那么经验如何保证习性自我的普遍有效性？习性问题的引入是否使超越论现象学面临自身难以解决的困难？

上述问题涉及如何理解现象学的“经验”概念。胡塞尔采用描述心理学的方法对意识的本质性经验展开的描述和分析，首先体现在《逻辑研究》中。《逻辑研究》第六研究讨论的“本质直观”和“范畴直观”充分体现了这种“本质性经验”的思想。后来《观念 I》所强调的“一切原则的原则”也是现象学经验思想的体现。

1910/1911 年冬季学期胡塞尔开设的《现象学的基本问题组》的讲座对其发生现象学方法的形成和发展产生决定性的影响。在讲座一开始，他就指出这里探讨的不是纯粹现象学的本质性学说，而是一种经验现象学的可能性问题，即经验科学如何可能的问题^③。他从自然的世界概念出发，然后通过超越论还原和现象学的时间意识引向绝对有效的科学。值得注意的是，这里讨论的虽然是经验现象学，但不是心理学，它是一个新的纬度^④。这里胡塞尔没有悬置自然态度和自然经验，而是区分了自然态度和超越论现象学的态度、自然的本体论和形式的本体论^⑤。因此，这个讲座的讨论与《观念 I》的思路不同。这里讨论的意识体验涉及身体感知、人格经验、精神世界的构造以及共同体的生活经验。

实际上，胡塞尔在《观念 II》的铅字手稿中对人格的身体性与精神性、习性和文化的周围世界已进行了发生现象学的解释。超越论的发生现象学建立在最原初的经验和直观基础上。不同于静态现象学，现象学还原和发生的现象学方法使得那些似乎与超越论现象学对立的因素发生了扭转，并赋予那些非意向性行为如感觉、质素、触发、兴趣等非客体化行为一种新的内涵和地位。虽然它们在主动性构造中不扮演重要的角色，但在被动性构造中具有奠基性地位。因为，意识构造本身不仅包括主动性的构造，还包括被动性的构造。现象学的经验也是如此，不仅包括谓词经验，还包括前谓词经验。

因此，胡塞尔的现象学并不是反对经验（Erfahrung），恰恰相反，他的现象学正是建立在原初经验的给予基础上。对于经验概念，我们不能做经验主义的传统理解，即认为经验与超越的理性是对立的。在胡塞尔超越论现象学中，“超越的理性”和“经验”统一在一起。从《观念 I》、《观念 II》、《现象学心理学讲座》（1925）、《经验与判断》到《C 手稿》等，胡塞尔都在讨论经验与超越的统一性问题。在《观念 I》中，胡塞尔指出，最原初给予的经验是感知，感知在习惯意义理解为知性。原初

① Marco Cavallaro, “Das ‘Problem’ der Habituskonstitution und die Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie E. Husserls”, *Husserl Studies*, 2016, Springer, p. 241.

② Hua IV, S. 271.

③ E. Husserl, *zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIII, Iso Kerns (Hrsg.), Den Haag Martinus Nijhoff, 1973, S. 111.

④ Ibid., S. 111.

⑤ Vgl. Hua XIII, S. 125.

经验是源出被给予的行为。原初被给予的经验是直接性经验，是对事物或情感等的本质性体验^①。

这里可能会产生疑问：原初经验与超越的经验究竟如何统一？对于“经验”概念，我们有必要结合现象学的“明见性”概念来理解，因为原初经验本质上是一种明见性经验。胡塞尔在《笛卡尔式的沉思》中指出：

在最广义上，明见性就标志着意向生活的一种普遍的原始现象，标志着一件事情、一个事态、一种普遍性、一种评价等等的自身显现、自身体现、自身给予的极其卓越的意识方式，并且是在“自身在那里的”（Selbst da）、直接直观的、“原初的”终极样式中被给予的意识方式。对于自我来说，这就意味着：它并不是以空乏的前意谓的方式含混地区意指某物，而是存在于某物本身中，观看它本身，谛视它本身，洞见它本身。通常意义上的经验就是一种特殊的明见性，至于一般的明见性，我们可以说，它是最宽泛的、但在本质上又是统一的意义上的经验。^②

可见，明见性是意向性体验的一种普遍的本质性特征，明见性经验意味着一种自身显现、自身经验（Selbsterfahrung），是一种直接的原初经验。就此而言，习性人格虽然是在经验中构造的，但这种经验不是经验主义讨论的感觉经验、归纳经验、推理经验，因为它们都属于间接性经验，不是直接性经验。明见性经验是直接的自身经验，自身给予，自身呈现。超越的发生经验并不意味着一种后天的经验主义。即使习性在经验中构造自身，也不意味着习性自我失去它的普遍有效性。对胡塞尔来说，明见性体验就是超越论意义的经验。超越论还原作为超越论现象学的基本方法，其本质是返回到活的当下的明见性经验中。在这个意义上，超越论还原后的习性自我回到绝然的明见性体验中，保持了自身的统一性。因此，在引入对习性自我的讨论之后，超越论自我仍具有最终的有效性。

虽然习性自我所具有的性格和信念等在经验中获得的，但这种经验不是一种实在论意义上的偶然经验，而是一种持续存在的时间性经验。实际上，现象学本己的经验领域是时间性的意识流^③。在1910/1911年的《现象学的基本问题组》中，胡塞尔结合时间意识、动机引发和超越论还原讨论了“现象学的经验”。他指出最原初的经验不仅是一种直接性经验，而且一定是和活生生的当下时间体验紧密联系在一起，因为“活的当下经验”才最具明见性；现象学还原最终还原到活生生的当下经验上，只有在这里我们才能讨论世界和意义的起源问题。但是，“现象学的经验并不依赖于现在被关注的当下的个别我思，而是延伸到作为唯一时间关联的整个意识流，这种意识流显然在其整个纵横维度上并不总是散落于直观之光中”^④。换言之，现象学的经验是一种时间性的内经验，它虽然关注“活的当下”经验，但这种“当下或现在”不是一个稍纵即逝的个别偶然的时间点，而是一个整体时间性的经验流。当下的经验本身包含着过去、现在和未来整个时间视域。

习性人格的构造具有被动构造和主动构造的双重特征。在这种双重构造的过程中，时间意识的自身构造贯穿其中，亦即习性自我始终是在时间性中或时间意识的体验流中绵延不断地进行自身构造的。就此而言，习性的构造是一种先天的构造，具有普遍有效性。

正是因为发生现象学方法的引入，我们对现象学还原的理解需要做出改变。在《笛卡尔式的沉思》和《C手稿》中，胡塞尔讨论了现象学还原与交互主体性的问题。超越论的还原不是还原到纯粹意识体验的形式自我或者无世界的孤立的自我，而是还原到习性的交互共同体生活的明见性经验中^⑤。对胡塞尔来说，任何自我（Ich）都是“在我们之中”（in Wir），我的自我和他人的自我相互关联地共同在此。在《笛卡尔式的沉思》中，胡塞尔采用超越的发生现象学方法讨论了习性的交互共同体人格。正如该书编者E. 施特洛克所指出的：

这个超越的自我，即现象学还原最初阶段所归结到的那个自我，并不只是诸行为的一个“中心”

① Vgl. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologie*, S. 11.

② [德] 胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》，第77—78页。

③ Hua XIII, *Zur phänomenologie der intersubjektivität. Text aus dem Nachlass. Erste Teil*. 1905–1920, (Hrsg. I. Kern), Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 177.

④ Hua XIII, S. 176–177.

⑤ 参见朱刚：《胡塞尔交互主体性现象学中的双重开端与双重还原——兼论交互主体性的原初性》，《哲学研究》2018年第9期，第66—75页。

或“关联点”，如同在一种仅仅转向意识和对象之间的关系的反思中所显现的那样；相反，它现在就在“连续不断的行为生活之流”的多样性中与它所有的现实性和潜在性一起呈现为一个同一的东西，这个同一的东西连同每一个起作用的行为，借助一种超越的发生就获得了一些持久的规定和人格特性，即“习性”。^①

《笛卡尔式的沉思》把发生现象学方法与超越论现象学的原则完整地结合在一起，将赋予世界意义的超越论主体引向习性人格经验历史的发生纬度。这里讨论的不是孤立的个体体验，而是习性人格的自身经验与他人的陌生经验如何共同构造了世界。“不仅我的超越的经验领域，而且最先构成为完整的超越主体的那种超越的我们一共同体，也都表明自己是一切意义促创和意义构造的原生地，从这个原生地出发，这个世界最终在现象学上才应当成为可理解的。”^② 因此，超越论现象学所进行的还原最终是要回到最原初的意义体验上，回到超越的交互主体的明见性的共在经验中。

习性的交互共同体的世界经验最终实现的是一种超越的交互主体的自身经验，正如胡塞尔的助手兰德格雷贝（Ludwig Landgrebe）所指出的：“现象学的反思不仅导向经验的历史和作为经验历史根基的生活世界。现象学的经验就其最高阶段是‘超越的自身经验’，这个意义上的超越，意味着它自身揭示，总之它通过这个自身和为了这个自身，根本上给出经验的历史。”^③ 可见，“超越的自身经验”实现了超越的理性主体和明见性的自身经验的统一，在此基础上胡塞尔讨论的习性人格对现象学的精神科学来说具有最终的奠基意义。

四、习性、意志和伦理人格

由于胡塞尔在现象学的精神科学视域中讨论习性自我，习性自我属于精神世界的人格自我，因此这里将讨论的“习性”与自然主义态度下的盲目习惯区分开来。习性自我的构造同时是人格自我的精神性构造。精神世界的基本法则是动机引发，习性的构造离不开动机引发。而动机引发不仅包含被动的动机引发（如触发、冲动和本能等），还包含主动的动机引发，如价值的动机引发和意志的自由决断。正如胡塞尔在《观念Ⅱ》所指出的：

在起源的发生中，人格自我不仅作为驱动性规定的人格性进行自身构造，即作为从一开始不断地由原初的“本能”所驱动，并作为被动的服从者构造自身，而且也是作为一种较高的、自主的和自由活动的自我，尤其是作为由理性动机引导的人格，而不只是作为被牵制的和不自由的自我构造自身。习惯（Gewohnheiten）必定既是因为原初的本能行为（以至于本能的冲动与习惯性驱动的力量结合在了一起），也是因为自由的行为而形成的。屈从于一种冲动是以屈从的冲动为基础：即按照习惯的方式。同样，使自己被价值动机所决定以及抗拒一种冲动是以一种趋向（一种“冲动”）为基础的，再一次被这样一种价值动机（或一般的价值动机）所决定以及再次抗拒一种冲动。因此，习惯和自由的动机引发交织在一起。^④

由此可知，人格自我的自身构造虽然伴随着原初的本能和冲动，虽然习惯本身受本能的驱使，但人格的本质不是被动地服从于冲动和本能等，而是独立于这种被动的动机，进行理性的自由决断。与通常意义上的经验主体（empirischen Subjekt）相比，人格是在一种特殊意义上被界定的，即人格是在理性的立场下从事评判行为的主体，这种主体是“自身负责”、自由不受束缚的主体^⑤。这里有必要指出的是：“胡塞尔在本能和气质的原被动性（primäre Passivität）和次被动性（sekundäre Passivität）的相互关系中做出区分，这些次被动性是由习性已经形成的决定和意志决断构成的。对胡塞尔来说，习性概念首先关涉到次被动性，这时它强调的是人格的积极性和责任性。”^⑥ 换言之，胡

① [德] 胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》，编者导言第12页。

② 同上，第23—24页。

③ Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg: Felix Meiner, 1982, S. 70.

④ Hua IV, S. 255.

⑤ Vgl. Hua IV, S. 257.

⑥ *Husserl Lexikon*, Hrsg. von Hans - helmuth Gander, S. 128.

塞尔首先把习性看作人格的积极性和责任性，而不是看作本能的原被动性。

就习性人格的积极性而言，胡塞尔在《观念Ⅱ》中结合身体感知、动感和权能等问题，还详细讨论了“我能”。他指出“‘我能’这个意识是关系到我的一种中心行为”^①；“我能”表现为我能有意识地支配我的身体，我的肢体向各个方向自由地伸展，我能进行感受、判断、评价和从事任何实践活动等。但无论是身体的我能，还是意识体验的我能，都离不开“我能”的意志，即积极的自我意识和决定行为。因为“我能”意味着我能自由地思考和行动，没有“意志”的“我能”，自由的选择活动是不可能的。意志不仅作为“我能”在身体感知和各种意识权能方面发挥着重要作用，而且作为主动的动机在习性人格的精神塑造中扮演着中心的角色。精神的人格自我正是主动的理性动机引导被动的动机构造的结果。

我们知道，对胡塞尔来说，意向性有两种基本类型：一是横的意向性，即以表象为中心的立义模式；一是作为时间性体验流的纵意向性，它是朝向自身的意识体验，即一种反思性的意识体验流。那么，反思性的意识体验是如何操作的？在《观念Ⅱ》中，胡塞尔指出“我认识到，绝对的一致性自我是在反思中”^②；但“主体的反思本源地是在意志意识之中的反思”^③，即反思行为通过意志行为来实施。

意志既在反思中，又在自我的统一性中扮演着中心角色。因为意志不仅作为一种主动的动机，而且本身具有自身规定性，是一种朝向自我的反思行为。另外，就反思行为而言，它涉及到自我极，但这个自我极不是纯粹形式的自我，而是习性的自我极。在1925年夏季学期的《现象学的心理学》讲座中，胡塞尔讨论了主动和习性之极的自我。“这个自我极是作为积极性的和习性的自我极……这个自我实施积极的主动性。但是这个自我不是一个空洞的观念极，即从自我流溢出来的、纯粹被规定为切割下来的点和之后作为预先被规定的积极性，而是属于与之相应的诸习性的统一极。”^④换言之，通过现象学还原赢得的这个纯粹自我是具有习性的主体。这个习性主体通过积极的决断和执态等行为塑造自己特有的性格。进而，“这个自我具有它自己的个体性，他个体的全部性格，统一贯穿于所有的决断和决定，它具有了特殊的个人性格，即被称作性格特征的东西”^⑤。

可见，习性的纯粹自我之所以能保持其自身的统一性，一个重要原因是意志这种积极动机的引导。精神的人格是通过人格自我的决断和真正的行动造就的结果。自由决断是意志的一种根本特征，也是一种积极主动的自我意识行为。由于人格的习性是一种发生和发展的习性，从意志的发生现象学来看，意志本身也受被动的动机引发的影响，如冲动、本能、感觉和欲望等。这些被动的动机引发不仅处于意志的发生性结构中，而且处于习性人格的发生性结构中。但是，真正习性自我的形成和发展最终要通过意志设定一种长远的和最终的生活目标才是可能的。我们甚至可以说，意志本身就属于一种积极的习性。被动的习性“选择”在本质上没有选择，即没有明确目标指向的意志决断。真正的人格自我是通过积极主动的意志引导、选择和决断的习性自我。

在胡塞尔的未出版手稿中，他指出“人格违背自我的不忠诚变化，当然是在自我统一性内的变化，也是一种完全特殊方式的变化。作为我的这个自我，保留了他的‘习性’，他的本性（Eigenheit）”^⑥。可见，作为统一性自身，作为自我的一种性格特征，习性具有相对稳定性，虽然自我处于不断的变化中，但不管如何变化，人格特有的习性和自身统一性总会保留下来。因此，习性的基本内涵属于个体人格本身特有的性格和属性，这个意义上的习性是属己的一种性格，它不会因为人格的其他外在变化而改变。接着，胡塞尔提出这样的问题：“一种本身属于习性的此在以及这个自我的这种特征或特性，现在确信还有另外一种方式吗？这种持续存在的习性的表达，其意义能够得到最终澄清

① Hua IV, S. 257

② Hua IV, S. 208.

③ Vgl. Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, Zweiter Teil, Felix Meiner Verlag Hamburg, Band 6, 1992, S. 6.

④ Hua IX, Herausgegeben von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962, S. 211.

⑤ Hua IX, S. 215.

⑥ Edmund Husserl, Ms. AVI 30, 7b. 文中手稿“Manuskripte”统一简称为“Ms”。感谢科隆大学胡塞尔档案馆馆长 Dieter Lohmar 教授允许笔者引用胡塞尔未刊手稿。

吗?”^① 这个作为各种行为极的自我没有外在的实在性，即没有外在时间性的延展性；它作为行为多样的统一，作为相对于所有体验的现实性的“理想”存在，仅仅能够作为“理想”的特性而存在^②。因此，有关习性的讨论与人格的本性统一在一起。这种习性是人格特有的属性和性格，它一直伴随着自我，位于深层次的和真正的自我领域，并通过实践理性的活动和对自我自身的忠诚，从而保留其自身的统一性。

因此，伦理人格首先是具有**积极习性**的人格。这种积极的习性不是自然的天性。正如亚里士多德在《尼各马可伦理学》所指出的：“德性既非自然而然，也非反自然，而是我们具有自然的**天赋**，把它接受到我们之内，然后通过习惯让这种天赋完善起来。”^③。

胡塞尔指出，习性人格生成伦理人格需要通过意志积极的引导和塑造。这种习性的人格属于真正的自我。真正的自我是朝向生命最高善实现的自我，伦理人格通过意志对生命最高善的明察^④，从而实现真正的自我。在真正自我的问题上，胡塞尔具有一种自身实现的目的论思想。正如 Marco Cavallaro 所指出的：“在自我的多样性经验和作为本质性关联的一致性之间，胡塞尔强调了一种朝向自身守护的目的论追求。”^⑤ 因此，真正的习性自我与伦理人格统一在一起。

在意志塑造习性人格的问题上，胡塞尔把它与生命的“志业”选择以及哲学家的习性人格的生成联系在一起讨论。他认为哲学家或科学家的“志业”是一种自身规定、自身塑造和自我实现的事业。哲学家的人格既是追求真理的人格，也是追求最高善的人格。作为一个哲学家要听从内心良知的呼唤，听从内心的声音，做出生命的决断，选择生命的最高善。做一个真正的人、一个出于实践理性能够自由决断的人^⑥。

因此，“真正的’自我，他在伦理上具有其此在的持久性，因为他一贯的持之以恒和在任何新的变化和造就的意志中自身思义。”^⑦ 也就是说，真正的伦理人是通过意志人格中的习性和信念等形成的，正是这种人格中的习性和信念等性格特性，才使得伦理行动具有稳定性。意志不是单纯当下此刻发生的事情，而是通过习性形成一种持久的思想信念，一种持续的意志决断。

综上所述，胡塞尔是在发生现象学和现象学的精神科学视域内讨论习性人格的，因此这个意义上的习性自我仍然属于纯粹自我，并在目的论上导向的是具有意志习性的伦理人格。对胡塞尔来说，在自然主义态度向现象学习性人格态度的转变中，意志扮演了关键角色。习性人格向伦理人格的生成不仅是自然主义态度向现象学人格态度的转变所要求的，而且是彻底现象学还原的内在要求，因为主体的自身负责和习性人格的塑造是实施还原的一个根本条件。在把习性放在纵的意向性体验流和整个生活世界的共同体经验的视域中分析时，习性的意向性体验流不单单是个体习性的体验流，还包括他人和共同体习性的体验流，这种体验流具有自己的历史和世界视域。

(责任编辑 行之)

① Edmund Husserl, Ms. AVI 30, 8a.

② Vgl. Edmund Husserl, Ms. AVI 30, 8a.

③ [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，第 76—77 页。

④ 胡塞尔在 1920/1924 年的《伦理学引论》中讨论了意志真理和对生命最高善的明察。(Vgl. Edmund Husserl, *Einstellung in die Ethik Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Heinning Peucker (Hrsg.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004, S. 252.)

⑤ Marco Cavallaro, “Das ‘Problem’ der Habituskonstitution und die Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie E. Husserls”, *Husserl Studies*, 2016, Springer, p. 239.

⑥ Vgl. Hua XXVII, S. 36.

⑦ Hua XXXVII, S. 342.

身体构成的双重性

——胡塞尔对笛卡尔身心关系疑难的回应

周振权

【摘要】心灵与身体的关系问题是困扰哲学家的哲学问题之一。笛卡尔更是以悖论的方式突出了问题的困难性。斯密斯认为，胡塞尔在某种程度上以多面一元论克服了笛卡尔二元论的困难，达到了身心统一，即心灵与身体是同一个个体的两个方面。但这种解读不仅没有阐明胡塞尔对这一问题的理论贡献，反而把胡塞尔的理论理解为一种斯宾诺莎式的一个实体的两个属性学说。这对我们理解胡塞尔的理论贡献而言，并非是有利的。相反，胡塞尔从构成性的现象学出发，更新了对身体概念的理解，因此对身心关系问题也有了新的回答。正是具有双重构成作用的身体，为理解心身的关系问题提供了契机。

【关键词】身心关系问题；胡塞尔；笛卡尔；身体

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2021) 05 - 0096 - 08

作者简介：周振权，广东电白人，哲学博士，（成都 610066）四川师范大学哲学学院专任教师。

基金项目：中国博士后基金资助项目“胡塞尔晚期伦理学研究”（2019M663355）；中央高校基本科研业务费专项资金项目“胡塞尔伦理学中的爱的现象学研究”（20wkpy91）

斯密斯（David Woodruff Smith）在《心灵与身体》一文中就胡塞尔是否回答了身心关系问题提出了自己的看法。他认为，在笛卡尔的二元论中，没有实体既能思维又有广延，也就是没有实体能够既是身体也是心灵。相反，胡塞尔认为同一个个体可以既是有广延的，也是思维的。身体和心灵不是两种个体，而是在一个个体中的两个方面，即自然本体与意识本体。对胡塞尔而言，本体虽然是不同的，但它们不是不相容^①。斯密斯把胡塞尔关于身体和心灵的本体论标识为一种精致的多面一元论（many - aspect monism）^②，因此认为胡塞尔这种一元论在某种程度上克服了笛卡尔二元论的困难。尽管斯密斯对胡塞尔相关论题的阐明具有启发性，但其对胡塞尔文本理解的准确性仍有待进一步考察。本文将通过阐明笛卡尔的身心关系疑难，厘清胡塞尔的身体、物体身体、物体概念，以及它们与身心关系问题的关联，以回答胡塞尔如何理解身心关系，并回应斯密斯的观点。

一、笛卡尔身心关系问题疑难

笛卡尔非常清楚，在自然态度下，身体与心灵是紧密结合的^③。但哲学的沉思又以更清楚明白的方式告诉他，身体和心灵是在性质上完全不同的东西：心灵是没有广延的思维；身体仅仅是不能思维

① Edmund Husserl, *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. by Barry Smith and David Woodruff Smith, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 337.

② Ibid., p. 336.

③ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. 2), trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 56.

的广延^①。如果无视哲学沉思的这一成果，而根据“自然的教导”^②说它们能够结合在一起，这就意味着从哲学的态度回到前哲学沉思的自然态度中，这一点是笛卡尔不能满意的。问题的困难之处不在于用各种身体与心灵互动的自然经验的证据去说明它们的结合，而在于在坚持哲学沉思的成果的前提下，仍然能够说明身体与心灵的一种清楚明白的统一性。

通过示例，我们可以视见笛卡尔在自然态度与哲学态度之间的摇摆。尽管哲学的沉思已经告诉他，身体与心灵的结合在逻辑上是悖谬的，但他仍然没有放弃那个自然（世界）告诉他的坚定信念：身体与心灵不仅是可结合的，而且结合的如此紧密，以至于你不假思索就可以肯定两者的统一。

首先，他否定了心灵（mind）与肉体（body）紧密结合是在每一部份中相互渗透着的。“尽管整个心灵似乎和这个肉体结合在一起，但如果当一只脚或者一只胳膊或者其他部分被截去的时候，那么我的精神也没有被取走什么东西。”^③相反，“我听到过一些被截去腿或手臂的人在其身体缺失的部分仍能感觉到疼”^④。

其次，如果心灵和身体不是每一部份一一对应地相互渗透，那么可否认为精神与身体的交互作用仅仅是大脑或者甚至大脑的一个最小的部分之一，即他们称之为“共同感官”那个部分交互作用^⑤？但与伊丽莎白的通信表明，他对此是深表疑虑的。既然精神是没有广延的，那所谓的共同感官，即使是大脑的最小部分也仍然是有广延的，它们又如何结合成为共同感官呢？所以，在同一封信中，他也表达了作为严肃沉思的哲学家的坦率：对我来说似乎人类的心灵不能够同一时间非常分明地思想心灵与物体（身体）的区分以及它们的统一；要这么做，就必须既把它们想作一个单一的东西同时又把它们当作两个东西，这是自相矛盾的^⑥。

再次，自然的教导是如此强烈地抓住了笛卡尔，以至于他试图至少寻找一种与哲学沉思态度不冲突的方式说明身心的统一性。他提问：有思维的东西和有广延的东西是否是同一的？他回答：可以用两种方式把我们认为不同的东西视为一个东西，即性质上的统一性或同一性，或者仅仅是组合上的统一性^⑦。而有思维的东西和有广延的东西，不管它们多少次在同一个主体里在一起，我们都不应该因此就认为它们在性质上是一个东西，而仅仅在组合的统一性上才是同一的东西^⑧。这是否意味着，他放弃了在哲学沉思的清楚明白的要求下阐明身心的统一性，转而仅仅在自然经验的意义上肯定了两种的统一？

或者还有一种可供选择的可能性，即干脆承认身心的结合也是一种原初的概念。笛卡尔说存在三种原初的概念：灵魂（soul）、身体（body）以及灵与肉的统一（the union between the body and the soul）。前两者容易被理智所理解，而后者更容易被感觉（sence）所把握^⑨。但在感觉中所把握的这种作为身体与灵魂统一的实体，是否具有像在理智中所把握的心灵、身体这样的实体的清楚明白性？这是否与笛卡尔所认定的感觉的不可靠性相冲突？一个被笛卡尔提出、作为要以哲学阐明的方式加以回答的问题，被他一下子设定为无需被阐明的原初概念，难道这不会陷入循环论证的巢臼中吗？

二、现象学身体（Leib）、身体物体（Leibkörper）、物体（Körper）

（一）身体（Leib）的现象学还原

对笛卡尔而言，是否存在思维着的广延是一个难题，但存在着无广延的思维是非常清楚的。他认

① René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. 2), p. 54.

② Ibid., p. 56.

③ Ibid., p. 59.

④ Ibid., p. 53.

⑤ Ibid., p. 59.

⑥ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. 3), Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 227.

⑦ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. 2), p. 285.

⑧ Ibid., p. 287.

⑨ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. 3), pp. 226–227.

为即便是不伴随一个身体，灵魂仍然是可设想的^①。例如，在梦境中并没有一个物体意义的身体在梦的过程中如同在清醒时那样感知，但这并不妨碍空间事物如同在现实中一样被感知。但胡塞尔发现笛卡尔没有意识到之处：虽然物理身体在梦中并不在场，但一种与空间感知相关的身体意识却一直伴随。换言之，无论在梦中、在想象或回忆中，还是在当下感知中，空间事物对主体的显现都具有视角性、透视性、单面性^②。这意味着身体意识对空间感知具有无条件的不可或缺性，并规定了空间感知的基本特质。

因此，胡塞尔不再能同意身体仅仅是广延的主张。对他而言，广延或者说物质性并不是现象学的身体概念的本质特征。相反，现象学的身体是排除了一切超越因素的现象学剩余，是空间感知的必不可少的条件，是以感性的方式活动着的身体意识。胡塞尔用身体（Leib）来标识这种现象学意义上的身体。确切地说，身体是第一人称视角下所经验到的、直接被给予的，在纯粹意识中受精神因果性规范；此身体具有前空间性、前自然因果性等特征。而物体（Körper）则是第三人称视角所观察到的、解释性地被把握到的，处于客观空间之中的被自然因果性规定的了；此物体则具有物理空间性，是自然科学之对象^③。

凭借现象学的还原，笛卡尔的身体概念被还原为现象学的身体概念。广延作为身体的非本质部分得以被排除，而作为本质的身体意识（或身体性）得以被揭示。既然现象学的身体只是某种活动着的意识，那么关于身心关系就得以被重新理解：现象学的身体（身体意识）与心灵（作为整全的意识），两者同样作为意识在性质上直接统一。这是否意味着，胡塞尔已经圆满回答了身心关系呢？答案是否定的。虽然胡塞尔把笛卡尔的“思维与广延是否同一”的问题改为“意识是否与表现为身体的意识同一”，从而把身心统一在意识领域，但是笛卡尔提出的“既能思维也具有广延的实体是否是不可设想”的问题并没有被完全解决。因此，这个问题不得不又在胡塞尔的术语体系里被重新表现出来：现象学的身体一方面是前空间的主体意识，另一方面又是可被感知为空间事物。胡塞尔如何解释这种双重性？他的探索分为两步：第一，现象学的身体是如何构成空间事物？第二，现象学的身体如何构成身体物体？

（二）现象学的身体与空间事物的构成

胡塞尔认为，在一切知觉活动中，我的身体都在经验上参与进去^④。在这种参与中，身体展现为三个方面的身体意识：其一，身体作为感觉场（感觉场即由触觉场、听觉场、视觉场、嗅觉场、味觉场所组成的总体）；其二，身体作为空间现象的原点意识；其三，身体作为动觉。身体以动觉的方式进行感觉。这种隶属于身体的动觉是主体在感性领域中的“我能”（Ich kann）^⑤。以下分别讨论它们如何构成空间知觉经验。

其一，我的所有感觉都与身体（感觉场）相关^⑥。身体作为感觉场显现为感觉的载体^⑦，表现为看、听、摸、嗅、尝等意识样式。每个感觉场都是自身封闭的，听的感觉状态不能以看的状态所把握。在感觉场中的感受（感觉状态）之所以具有身体性，是因为它们是可被定位的。而触觉场是

① René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. 2), p. 54.

② Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten* (1918 - 1926), The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, S. 3.

③ Edmund Husserl & Marly Biemel, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, S. 8.

④ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass Zweiter Teil: 1921 - 1928*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, S. 237.

⑤ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Den Haag: Kluwer Academic, 1991, S. 128.

⑥ Edmund Husserl & Marly Biemel, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, S. 188.

⑦ Edmund Husserl & Marly Biemel, *Ideen zu einer Reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1952, S. 161.

元感觉场，它具有最初的、最基本的定位化^①。这种定位化为感觉场中的感觉状态空间化为空间事物和空间中的主体身体提供了最初的条件。例如，痛或者颜色这些感觉状态，最初被感觉的意向作用定位于某个位置，但这个位置是主观的；要理解痛或颜色在客观空间中的位置，就必须以绝对主观的定位中心——身体原点意识为基础。

其二，在知觉经验中，无论是物还是作为物体身体，都处于空间中并与其他物具有方位和位置关系。而现象学的身体是前空间的，因此它并不在空间中占据一个位置。如果我仅仅关注第一人称的体验，那么我会发现，在视觉场中的任何一个显现中，那个视角性地显现着的单面的显象总是预设了一个使得这一视角性成为可能的空间原点意识。这正是作为“绝对的此处”的现象学的身体的原点意识。它具有定位作用，并展示着其他空间事物位置。它是一个绝对的此处，使得任何其他的空间事物都相对于它而被定位于彼处。这种绝对性在于，其他事物的位置可以随主体位置的改变而改变，而主体的这一零点（不占位置的位置）却始终同一，并且这一同一的“此处”按照左右、上下、前后的方向系统地被规定着^②。这就是我们理解我们的物理身体在客观空间中具有位置并与其他事物形成空间关系的前提。需要注意的是，作为定位中心的现象学身体其本身不被定位，因此并不占据空间位置，而是空间化的条件。正如梅洛-庞蒂描述的：作为现象学的身体的意向作用的此处，不表示任何在坐标系中确定了空间位置，而是表示初始坐标的位置，这一不被定位的位置确定这所有其他位置的相对关系^③。

其三，要理解在时间序列中的空间感知的连续性和统一性，或者说理解空间事物的运动的可能性，必须以动觉这一概念为条件。根据字面义，动觉（Kinästhesis）或运动感觉（Bewegungsempfindungen）这个术语容易引起误解。所以胡塞尔声明，这个词不是指我们感觉到物体的运动，或物体的运动通过动觉呈现给我们^④。通过事例化，也许更能帮助我们理解这个概念。

如果我看到一个对象，那么我就具有对一个我眼睛位置的意识，同时具有对我可以自由支配的、可能的眼睛位置的这个系统的意识。如果我让眼睛朝某个方向运动，那么某些视觉显现就会依此以一定的秩序行进；如果我让眼睛朝另一个方向运动，那么相应地就会有另一个期待着的显现系列进行。它的进行对我而言是可自由支配的，可被自由阻止的，可被自由地重新筹划的，作为原初主观的实现进行着的。^⑤

胡塞尔的这个例子，如果发生在梦中能让我们更加清楚他的意思。在梦中的视觉显现，眼睛这类物体其实可以不存在。也就是说，在纯粹意识中，当我在意识中把我自己的动觉系统变更到某一个可能状态，知觉显现的系列也随之调整。相应地，在客观空间知觉显现中则呈现为眼球的运动变化，视觉的知觉图像也随之调整。这就是动觉的引动（Motivation）法则。

通过以上例子，或许可以说动觉是感性领域的“我能”^⑥。按照胡塞尔的说法，“通过变更我的动觉，我可以将任意一个‘在彼’变成‘在此’，即我可以以具身的方式获得任意一个空间位置”^⑦。问题是，动觉作为一个前空间的概念，我如何通过它获得任意一个空间位置呢？空间事物之所以能在与主体的身体定位中心构成连续变化着的由远及近、环绕等位置关系中被感知，不是因为我的身体在客观空间中的移动^⑧，而是由于我的现象学身体作为动觉系统在变更的过程中，在感觉场中被给予的

① Edmund Husserl & Marly Biemel, *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Drittes Buch: Die phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, S. 5.

② Edmund Husserl & Marly Biemel, *Ideen zu einer Reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, S. 83.

③ M. Merleau-Ponty & R. Boehm, *phänomenologie der Wahrnehmung* (Vol. 7), Berlin: de Gruyter, 1966, S. 125.

④ Edmund Husserl, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, S. 161.

⑤ Edmund Husserl, *Analysen zur passiven synthesis, Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten* (1918-1926), S. 14.

⑥ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. 128.

⑦ Ibid., S. 146.

⑧ Edmund Husserl & Marly Biemel, *Ideen zu einer Reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, S. 158.

感觉状态也被引动 (motiviert) 而作出系统性的调整,使得空间事物与主体之间呈现为连续变化着的空间关系。在由动觉所引动 (motivierten) 的显象中,每一个远物都可以变成近物^①。这种空间位置变化的序列并不是离散的,而是具有连续性和统一性,这都是由动觉自身的系统连续性与统一性来保证的。正如我们使用照相机调试焦距一样,这种调焦不是感觉对象本身在距离上与主体发生变化,而是通过调焦,事物的显现相应地产生变化。因此,胡塞尔把身体运动的系统刻画为在自由的“我能”意识中的一个主观-自由的系统^②。

此外,我变更着的动觉,也是呈现于感知中的物的同一性的条件^③。例如,一个事物能且只能视角性地向主体呈现其一个侧面,如果缺乏一个连续地呈现事物的侧面的可能性,一个同一的客体将无法被把握。而我的动觉,即我对我的视觉场的每一个可能位置以及对这些位置系列的连续性和统一性都具有意识,这使得一个具有其同一性的客体的侧面的连续显现也就能够被给与。

正是通过感觉定位的初步空间化作用,现象学身体的原点意识所确立的空间关系,以及动觉所保证的空间感知动连续性与统一性,一个具有严格秩序的客观空间以及静止着和运动着的空间事物得以被构成。这个客观空间可以被几何学精确地规定和把握^④。

三、身体物体 (Leibkörper) 的构成

阐明现象学的身体如何是客观空间的可能性条件,只是说明身体物体 (思维着的广延) 的存在的可能性的第一步。如果要说明身体物体是如何被构成的,还需要说明“正在活动的意识”和“被意识所意识着的空间事物”如何能够以关联的方式一同被给予。胡塞尔的研究方式是从我的第一人称的体验出发,阐明身体物体的观念以哪些第一人称的体验为基础。他这样示例:如果我的手被他人触摸,那么手就有被触摸感觉;而手如果触摸同一身体的其他部位,那么在身体的这两个部位,我们都有双重立意 (Doppelauffassung),因为每一部分对于另一部分而言,都既是正在触摸着的外物也是身体。更确切地说,被触摸的手的每个显现着客观空间的位置上有触摸着的感觉,当且仅当手这在同一位置上被触摸^⑤。这就是说,如果在我的感觉场内,被触碰与触碰着的感觉在同一个定位点被给与,那么这种体验将支撑我们构成这样一种观念:存在着一种正在感觉着的空间事物——身体物体。

当我的左手触碰我的右手,我通过左手把右手意识为物体,我还意识到右手自身还保持着正在感觉着的状态。也就是说,左手作为感觉场,在某种范围内把右手空间定位化为物体,但右手本身的感觉状态还一直保持着,因此,对我的意识而言,这里出现的是双重感觉。这种双重感觉正是身体物体——这种特殊的存在——得以可能的条件。胡塞尔使用这个术语,并不是说在同一个定位点上感觉着的状态与被感觉的状态可以交替地轮流出现,而是说感觉着的状态与被感觉的状态在同一个定位点上以必然关联着的方式一同被意识到。这里的双重性并不意味着两种状态可以分开地被给与,在数量上是二;相反,这里的双重性是指关联着的整一性,是一同被给与,在数量上是一。此外,双重感觉也意味着意向性对此感觉进行双重立意。这种双重立意是指同时把感觉材料立意为空间事物以及意识主体。这种整一性的双重立意 (Doppelauffassung) 才是身体物体 (思维着的广延) 的现象学的根据。

现在,我们来尝试理解思维着的广延的说法。活的身体 (lived body) 将自身客观化为物体身体^⑥,即一种能够感觉着的物体,一种思维着的广延。能够实施双重立意的所能覆盖的区域,就是身体物体的区域。而双重立意和单一立意的临界点就是身体物体与物体的界限。例如,我的手被砍掉,

① Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934): *Die C – Manuskripte*, Dordrecht: Springer, 2006, S. 289.

② Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Aus *Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten* (1918–1926), S. 14.

③ Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934): *Die C – Manuskripte*, S. 289.

④ Edmund Husserl & Marly Biemel, *Ideen zu einer Reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, S. 83.

⑤ Ibid., S. 145.

⑥ Dan Zahavi, “Husserl’s Phenomenology of the Body”, *Etudes phénoménologiques*, 10 (19), 1994, p. 70.

当我再次触摸这只手时，在这只手的同一位置上就不再出现双重感觉；我的触觉能告诉我，这个区域已经不再是我的身体物体的区域。但是，视觉无法区分这只手到底还是否属于身体物体。

胡塞尔认为，唯有触觉具有这样一种双重立意或双重构成，由此触觉对身体物体的构成是根本性的^①，仅仅通过视觉还不足构成身体物体^②。即便视觉与动觉的自由性相结合，被构成也只是与动觉的自由性相一致的运动着的物体。根本原因在于，视觉场本身不像触觉场那样具有双重构成。眼睛不能在视见着的同时，也把视觉的构成性作用指向自身，从而定位化而使得视觉场空间化。也就是说，眼睛不能看见眼睛自身。我的眼睛并不能承担这样一种角色，即像手一样能够作为触摸着的被触摸者，眼睛作为视见着的视见者并没有被看见。即便在镜子中，看见的也只是作为纯客体的眼睛，而不是作为视见着的眼睛^③。

通过触觉的双重立意或双重构成，一种感觉着的物、一种思维着的广延得以被构成，即我们日常所说的身体得以被构成。至于到底是由怎样的器官形态组合成身体物体，这个问题对研究身体的本质规定而言并无要紧。因为身体物体有多少只眼睛、是有腿还是有翅膀，不影响身体的本质^④。

四、回应笛卡尔：身心关系的现象学解释

胡塞尔从两个方面回应笛卡尔的身心关系问题。一方面，通过对身体、物体、身体物体的构成的现象学阐明，胡塞尔试图更新笛卡尔式的心身关系问题的理解。由于胡塞尔的身体物体概念是通过双重立意（同时把握为意识和空间事物）而被构成，相应地，从笛卡尔那里发端的身心关系（意识与空间事物）问题将会以一种新的方式被考虑。胡塞尔取消了笛卡尔对身心问题的提问方式，取而代之的是这样的问题：我们所意识到身心统一，在意识中有怎样的基础？胡塞尔的回答是：身体物体这种双重立意的特殊构成，是身心之间的关系被意识为统一的基础。换言之，若不存在双重立意的可能性，则身心的统一不能被意识到。这种统一不是说身心在组合上的统一（笛卡尔），而是说在意识中的双重立意这种特殊的意向性给出了把身心意识为统一的条件。就此而言，胡塞尔把身心关系问题更新为询问其可能性条件的问题^⑤。

另一方面，胡塞尔通过发现精神的因果性，回应了笛卡尔在描述身心关系中运用自然因果性的困难，这个困难主要体现在伊丽莎白对笛卡尔松果体理论的质疑。身心间是否可以用因果关系加以描述，这对于笛卡尔而言，困难是显而易见的。胡塞尔对身体的新理解，使得他更新了对身心关系是否可被自然因果关系所刻画的认识。心身关系可以通过两种方式来理解：（1）心灵（意识）与现象学的身体（作为感觉的意识）的关系；（2）实在的心灵（大脑以及神经系统）和物体身体（Körper）的关系。两个的层级分别对应于精神的因果性和自然的因果性。精神的因果性（geistige Kausalität）是胡塞尔提出用于“描述精神事件如何根据另一精神事件出现”的概念，他也用引动或自由的因果

① Edmund Husserl & Marly Biemel, *Ideen zu einer Reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, S. 145, 147.

② Ibid., S. 150.

③ Ibid., S. 148.

④ Edmund Husserl, *Erneuerung, Ihr Problem und ihre Methode. ders., Aufsätze und Vorträge (1922 – 1937)*, hrsg. v. Thomas Neon, Hans Rainer Sepp, Dordrecht: Kluwer Academic, 1989, S. 11 – 12.

⑤ 本纳特（Rudolf Bernet）在《身体作为意识的合理自然化》一文中简要论述了胡塞尔关于身心关系问题。他认为有必要承认胡塞尔对身体（Leib）的分析仍适用于身心统一的传统形而上学框架。不同的是，对胡塞尔而言，身心统一是一种独特的实在（reality），两者不仅不分离，而且不可分。Leib 是源于 Seele 的感知器官。在意志活动中，Leib 服从 Seele 的支配并完成其意志，它也是意志的器官。但本纳特的着力点在于解释身体为什么是意识的合理自然化，因而他并没有进一步回答胡塞尔何以认为身心不可分离。（Cf. Rudolf Bernet, “The Body as a ‘Legitimate Naturalization of Consciousness’”, *Phenomenology and Naturalism. Examining the Relationship between Human Experience and Nature*, ed. by H. Carel and D. Meacham, Royal Institute of Philosophy Supplement: 72, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 43 – 65.）

性来标识它^①。以下我们将阐明这种新的因果性。

在自然主义看来,“刺激”来源于物质的自然客体。感觉神经由物质性刺激所激发,引起神经系统的系列反应;而神经系统最终对心灵(大脑)也产生刺激作用,引起感觉反应。如果我们回到第一人称体验的领域,“刺激”作为意识体验需要被重新描述。如果我们只考虑直接被给予体验,那么像意识外的事物刺激意识这样的体验就超出了意识体验的范围。我们无法描述这是如何可能的。从第一人称体验的角度出发,首先要排除的偏见是先入为主地使用自然因果模式解释“刺激”的产生。

既然现象学的还原帮助我们排除了对刺激的实在设定,那么刺激也获得新的意义。刺激者与被刺激者不再是自然物与自然人之间的自然因果性关系,而是主体与主体的意向性对象之间的引动关系(Motivation)或者精神的因果性。在第三人称的自然态度中,刺激是因,感觉是果。而在第一人称体验中,感觉是因,而刺激是果^②。例如,在黑暗中,我突然感到脚底一阵剧痛。从意识体验的顺序看,痛感先于其他一切外部存在的设定(如判断有尖锐物),即因为先感到痛,所以判断有尖锐物。从自然因果性的角度看,是因为某尖锐物刺激了我的脚,我才感到痛。似乎两种理解都是由道理的,但是否有可能一种是另一种的基础?胡塞尔认为,如果痛感的外部存在是虚假的,那么由外部世界所导致的痛感这种理解将不真实。而痛感一旦被意识到,并由此引发对外部世界的设定,则无论外部世界是否存在,这样意识活动都是必然存在的。所以,更为无条件的是精神因果关系,自然因果关系是精神因果性的自然化。

现象学这样来理解“刺激”在身心中的特殊因果关系即精神的因果性:这种因果性表现为,一种在主体意识中直接被给与的感觉引动了意识对“刺激”的外部存在的设定。换言之,不是“刺激”引动了感觉,而是感觉引起了对外部刺激的设定。这种“刺激”不一定是实在之物,也可以是想象之物。这种由主体感觉场中的意识内容而引起的对外部事物的存在设定行为,就属于精神行为的因果性,或者引动关系的作用。可以说,精神因果性是一种与自然因果性完全不同的因果性。这种精神或引动的因果关系不以客观时空秩序为前提,因而是原初性的,以任何的超越的设定为基础。相反,实在的因果关系不仅需要以精神的因果关系的内容为前提,而且以客观时空中出现的事态为前提。因此,自然的因果性是次生的因果性,而精神的因果性是原初的因果性,是绝对意义上的自由性。

由于发现了意识领域的精神行为的合法则性——精神的因果性,胡塞尔得以用新的方式描述身心关系,而不陷入笛卡尔的困境。如果说心灵是我的整全的意识,那么身体就是指感觉着的意识。这两者之间并无自然因果关系,而是一种精神因果性关系(自由的因果性)。或者说,身体是我的感觉的意识,作为自由运动的器官,它接受我(心灵)的自由支配。心灵(我)对身体的自由因果性关系,首先体现在身体是意志的直接器官。身体因纯粹自我的意志可直接和自发地运动,并成为产生其他物之间接、自发运动的手段。例如,我的手可以直接自发地推动物体,而物体只能机械地、间接地自发运动。所以,只有身体是直接自发(自由)运动的,也就是通过属于身体的自由的我及其意志而运动的^③。身体的阻抗性也体现了这种自由:身体能和物体区分开的一个重要因素,就是身体的运动与我的意志的一致性^④。

胡塞尔一方面通过重新定义身心关系问题以及通过身体物体的构成的双重性,为身心关系的统一给出的现象学的阐明;另一方面通过发现意识流中的精神因果性,得以更新笛卡尔对身心如何互动的理解。可以说,胡塞尔提供了一个既不同于笛卡尔的身心二元论,也不同于斯宾诺莎的一个实体两个方面的一体两面论,也不同于斯密斯所理解的多面一元论。

① Edmund Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Dordrecht: Kluwer Academic, 2004, S. 109.

② Edmund Husserl & Marly Biemel, *Ideen zu einer Reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, S. 229 – 230.

③ Ibid., S. 152.

④ Ibid., S. 212 – 213.

五、结 论

斯密斯把胡塞尔对身心关系问题的观点归结为一种自然态度下的观点，即思维和广延统一在一个具体的个体——人。它们只是在人类的抽象的概念活动中才是分开的。身体和心灵不是两种个体，而是在一个个体中的两个方面。他称之为多面一元论。在他看来，胡塞尔在《欧洲科学危机与先验现象学》（简称《危机》）中所表达的观点支持了他的论断。在《危机》62-67节中，胡塞尔认为，

物理身体和灵魂（soul）是被经验为生活世界中的同一个人的抽象（abstracta）的部分或元素。一个人的身体和灵魂不是，像笛卡尔所认为的那样，处在因果关系中的两种实体（Substance），相反，它们是抽象物（66节），在胡塞尔术语的意义上：一个人的身体和灵魂是同一个人的两个实在的面相或抽象（67节）——元素，即不独立的或抽象部分。它们只是在人类的抽象的概念活动中才是分开的，但在现实中是合一的——正如一个物体的形状和颜色，也只是在思想中才是分离的。^①

对于是否身心关系受因果律支配这个问题，斯密斯认为，

对胡塞尔而言，正如我们看到的那样，因果关系只限制在一个事件的自然方面。但胡塞尔是否允许因果律存在于物理身体和心灵或灵魂之间，是否允许因果律发生在我的物理方面和自然心理学方面之间，这是不清楚的。然而，胡塞尔允许因果关系发生在活的身体和意向性经验之间，因为我把我的意愿经验为导致我的活的身体运动的原因。^②

通过以上讨论，斯密斯的观点看起来是难以被辩护的。首先，关于身心统一这一话题，胡塞尔的观点很明确：身心统一意味着主体在身体物体中的起支配作用^③。尽管在《危机》66节中，胡塞尔认为笛卡尔的双重实体是一种理论的抽象，并否认了这种理论的合法性，但他在此并没有得出一个所谓的“多面一元论”^④。相反，他在62节甚至反对这样一种自然态度：心灵和身体就像是一个物体的两个部分，真实地实在地结合着^⑤。其次，关于身心关系这一话题，由于胡塞尔更新了对身体概念的理解，即现象学的身体、身体物体、作为物体的身体区分，他对身心问题的提法与回答也有了新的改变。在纯粹意识领域内，心灵主体与现象学意义上的身体在性质是同一，它们的关系是自由的因果关系。在实在领域内，实在化了的心灵（大脑与神经系统）与物质物意义上的身体的关系受自然因果律支配，而身体物体成为理解身心交互作用的基点。这正是思维着的广延。这表明斯密斯所认为的胡塞尔并没有对身心关系给出一个明确的答复至少是值得怀疑的。

斯密斯这种解读不仅没有阐明胡塞尔对这一问题的理论贡献，反而把胡塞尔的理论理解为一种斯宾诺莎式的一个实体的两个属性学说^⑥。这对我们理解胡塞尔的理论贡献而言，并非是有意义的。相反，正是具有双重构成作用的身体，为理解心身的关系问题提供了契机。

（责任编辑 行之）

① Edmund Husserl, *The Cambridge Companion to Husserl*, p. 356.

② Ibid., p. 368.

③ Edmund Husserl & W. Biemel, *phänomenologische psychologie*, Springer Science & Business Media, 1968, S. 395.

④ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente phänomenologie, Eine Einleitung in der phänomenologische Philosophie*, Hrsg. von Walter Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, S. 232.

⑤ Ibid., S. 219.

⑥ de Spinoza B., *Die Ethik: nach geometrischer Methode dargestellt* (Vol. 92), F. Meiner, 1994, S. 76.

洛克式政治哲学中的领土问题

——对当代争论的反思

朱佳峰

【摘要】什么是领土权？一个国家如何拥有对一块土地的领土权？当代政治哲学家已经发展了诸种领土权理论以回答上述问题，而洛克式领土权理论大概是最早最有影响力的一种。经典的洛克式领土权理论是个人主义的，强调国家的领土权是个体土地所有者在社会契约中通过转让部分土地所有权而奠定的。当代洛克式政治哲学家约翰·西蒙斯和海勒·斯戴纳均持这一立场。但卡拉·奈恩在《全球正义与领土》一书中挑战了这种个人主义的进路，进而提出一个集体主义的洛克式领土权理论。本文旨在梳理、考察当代洛克式领土权理论内部的个人主义与集体主义进路的纷争，并论证这两种理论各有其内在困境，最后扼要提及整合个人主义与集体主义洛克式领土权理论的可能思路。

【关键词】洛克；所有权；领土权；西蒙斯；斯戴纳；奈恩

中图分类号：B561.24 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2021)05-0104-08

作者简介：朱佳峰，（广州 510275）中山大学政治与公共事务管理学院副教授。

什么是领土权？一个国家如何拥有对一块土地的领土权？尽管对领土权的政治哲学思考起步较晚，但经过近十几年的酝酿和发展，领土权理论已成为一个新兴的、重要的当代政治哲学议题^①。在当代政治哲学家提出的诸多领土权理论中，洛克式领土权理论（Lockean theories of territory）大概是最早最有影响力的一种。经典的洛克式领土权理论是个人主义的，强调国家的领土权可以并且只能由个体土地所有者通过社会契约让渡部分土地所有权（以下简称所有权）而奠定。当代个人主义洛克式领土权理论的代表人物是海勒·斯戴纳（H. Steiner）和约翰·西蒙斯（A. J. Simmons）^②。在他们看来，领土的大小和边界由缔约者所拥有土地的面积、形状和位置所决定，国家所拥有领土权的权限也以个人在社会契约中让渡的部分所有权为基础。

个人主义的洛克式领土权理论看似简洁有力，但卡拉·奈恩（C. Nine）认为诉诸所有权（作为权利基础）和同意（作为产生机制）来证成领土权是错误的，一方面所有权不能被等同于作为领土权核心的管辖权（jurisdictional rights），因此后者不能从前者派生，另一方面诉诸同意的逻辑使得个人主义的洛克式领土权理论面临一个两难困境。作为替代，奈恩提出了集体主义的洛克式领土权理论。其核心要点是：一个政治性集体（人民）如果能在一块无主之地上实现正义的目的，那么它就能直接获得领土权^③。本文旨在考察洛克式领土权理论内部的个人主义与集体主义进路的纷争，并论

① 对当代政治哲学论域中领土权理论发展的一个扼要回顾，参见朱佳峰：《领土权：当代政治哲学论域中的理论图景》，《学术月刊》2018年第2期，第94—102页。

② 关于斯戴纳和西蒙斯早期的领土权文献，参见H. Steiner, "Territorial Justice", ed. by S. Caney, D. George and P. Jones, *National Rights, International Obligations*, Boulder: Westview Press, 1996; A. J. Simmons, "On the Territorial Rights of States", *Philosophical Issues* 11, 2001.

③ C. Nine, "A Lockean Theory of Territory", *Political Studies* 56 (1), 2008; C. Nine, *Global Justice and Territory*, New York: Oxford University Press, 2012.

证这两种理论各有其内在困境，最后扼要提及整合个人主义与集体主义洛克式领土权理论的可能思路。

一、个人土地所有权能奠定领土权吗？

让我们从奈恩的两个批评开始。在回应这两个批评时，斯戴纳和西蒙斯理论的差异也将浮现出来。奈恩的第一个批评是，个人主义的洛克式领土权理论混淆了所有权与作为领土权核心要素的管辖权，因此该理论关于领土权源于所有权让渡的主张是错误的。

为了理解这个批评，首先要对领土权的概念作进一步分析。领土权是一个复合权，可被进一步细分为不同的权利子项（incidents）或要素。但这些要素本身可能仍是一种复合权，还可进一步细分。给定本文的目的，这里只需提及管辖权被广泛认为是领土权的核心要素。但困难在于，政治哲学家们对什么是管辖权有不同的理解。例如，大卫·米勒（D. Miller）认为管辖权是一种“在领土范围内制定和执行法律的权利”，又说管辖权“主要是一种加诸人之上的权利”，对象主要是领土范围内所有的人，因此他把管辖权与另外两种领土权要素区分开来，即“控制和使用领土内自然资源的权利”以及“控制人和物跨领土边界流动的权利”^①。与之相对，奈恩认为管辖权的对象不仅仅是人，还包括领土内所有的自然资源，但不包括边界控制^②。抛开米勒和奈恩的这个不同，两人都认为管辖权不能被等同于所有权。奈恩指出，管辖权（即在领土内制定、裁决和实施相关法律规则的权利）是一种更为高阶的统治权，而所有权是一种低阶的使用、处置所有物的权利；因此，对领土内自然资源的管辖权意味着限制或调整所有权的权力（如禁止出售某种自然资源）^③。米勒则强调，尽管拥有所有权的人也可以行使管辖权的某些形式，例如一个大宅的主人可以对其仆人制定并执行规则，但这种形式的管辖权并不直接源于对大宅的所有权，而是源于仆人与其主人的契约，因此所有权不能被等同于作为一种加诸人之上的管辖权^④。既然无论基于何种理由，所有权和管辖权都是两种完全不同的权利，奈恩和米勒等进而认为让渡所有权可以奠定管辖权（领土权）的主张必然是站不住脚的。

为回应此批评，斯戴纳首先区分两种不同主张：“对应性主张”（the correspondence claim）关注的是所有权与领土权是否是同一种权利；“派生性主张”（the derivation claim）关注的是领土权是否从所有权派生出来。斯戴纳坚持认为，领土权和所有权在概念上并无明显的分别。在自然状态下，所有权就是一个“小规模的主权”，所有者对其“领土”的权利与国家的领土权十分相近：他同样有权管辖居留于其土地之中的人、有权管理其土地上的资源以及有权控制人和物进出其土地。既然两者是同一种权利，为了避免权利的冲突，其中一个权利必然是从另一个权利派生出来的，要么领土权源于个体的所有权，要么相反。对于斯戴纳而言，答案显然是前者^⑤。

不同于斯戴纳，西蒙斯对上述批评的回应更为复杂。在概念层面，西蒙斯拒斥“对应性主张”，认为把所有权和领土权（领土管辖权）等同会引起混淆。这是因为，通过签订社会契约，“国家管辖权既包含个人在自然状态中所享有完整所有权的部分权利子项，也包含个人对其自身权利的部分子项”^⑥；而所有权本身并不包含个人对其自身的权利，因此所有权不能被等同于领土管辖权。但西蒙斯并没有因此拒斥“派生性主张”，认为所有权和管辖权“又是紧密相连的，因为显然所有权具有管辖权的一面，正如领土管辖也具有所有权的一面，这使得认为领土管辖权可以从所有权派生出来的设想一点不令人困惑”^⑦。

笔者认为，奈恩和米勒对个人主义洛克式领土权理论的第一个批评不成立，而斯戴纳和西蒙斯的

① D. Miller, “Territorial Rights: Concept and Justification”, *Political Studies* 60 (2), 2012, pp. 253 – 254.

② C. Nine, *Global Justice and Territory*, pp. 6 – 10.

③ Ibid., pp. 12 – 13.

④ D. Miller, “Property and Territory: Locke, Kant, and Steiner”, *Journal of Political Philosophy* 19 (1), 2011, p. 107, note 58.

⑤ H. Steiner, “Sharing Mother Nature’s Gifts: A Reply to Quong and Miller”, *Journal of Political Philosophy* 19 (1), 2011, pp. 115 – 118.

⑥⑦ A. J. Simmons, *Boundaries of Authority*, New York: Oxford University Press, 2016, p. 125.

回应也并不令人满意。首先，在比较所有权与领土管辖权的异同以确定前者是否能奠定后者时，对个人主义的洛克式领土权理论而言，有意义的比较显然是自然状态中完整的所有权和国家拥有的领土管辖权。在洛克的学说中，人们在自然状态中并不需要一个高阶的（土地）管辖权才能确定个人的（土地）所有权。当然，进入政治社会之后，国家一般有权限制或调整个人的所有权或实施方式，但此管辖权必然是个人在社会契约中转让部分的自然所有权而产生的。因此，给定洛克式政治哲学的基本预设，则奈恩的主张——领土管辖权是比所有权更为高阶的权利——无法成立。

此时，米勒可能会指出：区别自然所有权（natural property rights）与领土管辖权的关键在于后者具备制定规则以管治领土内所有人的权利。如上述，斯戴纳对这个批评不以为然，而西蒙斯对这个批评的回应有些模棱两可。一方面，他似乎同意斯戴纳的看法，认为所有权包含了一些对人的管辖权；另一方面，他又指出领土管辖权包含了个人自我管理权的部分让渡，因而不同于所有权。值得注意的是，斯戴纳和西蒙斯的回应均认可一个为米勒所共享的预设，即领土管辖权包含对人的管辖权，他们挑战的仅是米勒关于“所有权本身不包含对人的管辖权”的观点。仅就所有权的性质而言，笔者认可米勒的观点，即所有权本身不包含对人的管辖权；土地所有者之所以有权管辖进入或居留于土地的人，是因为这些人让渡了部分自我管理权给土地所有者。假定领土管辖权包含对人的管辖权，而所有权本身不包含对人的管辖权，则斯戴纳和西蒙斯将被迫得出如下结论：无论是“对应性主张”还是“派生性主张”都是站不住脚的。

显然，争议的焦点转移到了领土管辖权是否包含对人的管辖权。但在回答这个问题之前，笔者必须指出，领土管辖权是一个含混的说法。现代国家是领土国家，如西蒙斯指出的，这意味着“现代国家特别之处部分正在于它们用相对精确、有界限的地理标准来标示对服从者（subjects）的权威范围”^①。因此，当“领土管辖权”指国家在领土范围内主张和行使最高的管辖权时，它其实是指国家的“领土化管辖权”（territorialized jurisdiction），即其管辖权范围主要由领土来界定，这就显然包含了国家在领土范围内对所有人的管辖权。相对地，当“领土管辖权”指国家对其领土（包括领土边界和领土内自然资源）主张和行使管辖权时，它其实是指“对领土的管辖权”（jurisdiction over territory）；既然其对象是（作为领土的）土地，那它自然就不包含对人的管辖权。

遗憾的是，讨论领土权的政治哲学家们有时会模糊上述区分。以西蒙斯为例，当他把国家主权分为对服从者的权利（rights over subjects）、对外邦人的权利（rights against aliens）、领土权（territorial rights）^②三类权利时，我们似乎可以说，他此处所谓的领土权更像是“对领土的管辖权”，因为这个权利不包含“对服从者的权利”。但当他进一步界定领土权，使之包含“（a）在领土范围内通过强制执行所有法律规则和国家命令而管理所有人行为的权利……（e）决定领土内所有人的地位（standing）的权利（例如，制定管理居民、外交地位和公民身份的规则）”^③时，他所谓的领土权更像是“领土化的管辖权”，因为它已经包含了领土范围内“对服从者的管辖权”。

一旦作出这个区分，我们就可以对上述争议作出一个更为精确与公正的裁决：当领土管辖权指“对领土的管辖权”时，由于其对象是土地，那它与个体对土地的所有权是同一性质的权利，因此“对应性主张”和“派生性主张”皆成立；当领土管辖权指“领土化的管辖权”时，由于它包含了对人的管辖权，因此它既不同于土地所有权，也无法从土地所有权派生而来，因此“对应性主张”和“派生性主张”皆错。这并不意味着西蒙斯和斯戴纳的理论是错的，因为在洛克式“社会契约”中，缔约者不仅转让了土地所有权的一部分，也转让了他们的一部分自我管理权，后者奠定了国家在领土范围内对人的管辖权。综上，奈恩对个人主义的洛克式领土权理论的第一个批评并不成立。

二、个人主义洛克式领土权理论的内在困境

奈恩的第二个批评是，个人主义的洛克式领土权理论把土地所有者的同意看成是领土权的正当化

①②③ A. J. Simmons, *Boundaries of Authority*, New York: Oxford University Press, 2016, p. 29, pp. 2-3, pp. 4-5.

机制，这使得该理论面临一个两难困境：一方面，彻底贯彻同意的逻辑意味着无论是原初缔约者还是当下的土地所有者，他们都拥有携土地退出所在国家（从而改变领土版图）的权利。文献中把这种生成、改变领土管辖权的权利称为元管辖权（meta-jurisdictional rights）^①，或更严准确说是一种元领土管辖权。我们通常认为领土权包含了国家禁止个人或团体通过分离或转让改变领土版图的权利，但赋元领土管辖权予个人不但与此观念相悖离，而且在实践中容易导致国家领土的不稳定与不连续，进而使国家无法有效履行其职能。另一方面，如果认为当下的土地所有者没有单方面携土地退出所在国家的权利，那就意味着现存的领土权并不是基于同意产生的，而这显然否定了同意作为领土权的产生机制^②。因此，在奈恩看来，个人主义的洛克式领土权理论要么不切实际，要么自相矛盾。

早在奈恩此批评之前，西蒙斯就曾指出，原初缔约者通过社会契约让渡的是维系“一个和平、稳定的（政治）社会”所必需的权利：如果给定领土的稳定与适度的连续性是国家有效运作的必要条件，那么我们同样有理由推定原初的缔约者永久地让渡了元领土管辖权，因此他们在进入国家后所拥有的所有权就不再包含携土地退出该国领土的权利，而原初缔约者的后代所继承的也是这种剥离了元领土管辖权的所有权^③。在西蒙斯看来，承认当下的土地所有者没有元领土管辖权并不需要否定同意作为领土权的产生机制；因此，个人主义的洛克式领土权理论既非不切实际，也非自相矛盾。

然而，西蒙斯的上述回应至少面临两个挑战。第一个挑战是，该回应似乎与西蒙斯关于“对服从者的权利”（或国家之于个人正当性）的同意理论构成冲突。在阐述“国家之于个人的正当性”时，他主张个人在一生中应该获得多次表达同意国家统治与否的机会^④。既然如此，为什么这种同意的机会不能延伸至个人携土地退出的选择呢？为什么原初缔约者会选择这样一个严重影响他们后续退出自由的“不可撤销”条款呢？理论上的一致性似乎迫使西蒙斯要么承认原初缔约者无论在涉及人身管辖权还是领土权时都只有一次同意的机会，要么承认他们有多次同意的机会（这当然意味着他们将拥有携土地退出的权利）。当然，理论上的一致性并不是一个决定性的要求，它可以被其他考量压倒。例如，或许允许个人拥有携土地退出的权利更容易导致国家混乱，而允许个人有多次表达同意国家统治与否的权利带来的危害要小得多。这固然可能，但西蒙斯显然欠我们一个更为详尽的解释。

即便西蒙斯能回应上述来自理论一致性的挑战，他还将面临第二个挑战。假设原初缔约者永久放弃了携土地退出的元领土管辖权，而其后代所继承的也是这种剥离了元领土管辖权的所有权。这意味着原初缔约者与其后裔之间存在权利的代际不平等。这种代际不平等是双重的：首先，因为所有土地都已成为原初缔约者的财产，后代无法独立地去获取所有权，他们只能被动地从原初缔约者的赠予中获得土地；其次，后代获得的所有权是不完整的，它剥离了元领土管辖权。考虑到一个人的出生早晚或其在代际序列中的位置是一个道德上任意的因素，上述由“先到先得”所产生的权利代际不平等似乎是不正义的。

西蒙斯可能会回应说：人们必须预设一个运气平等主义的正义理论（其大意是任何由道德上任意的因素所引起的不平等都是不正义的），才能得出“权利的代际不平等实乃不正义”的结论，而运气平等主义是一个非常具有争议的立场；一旦我们拒斥此立场，那么关于所有权的不平等至多是让人遗憾的，而非不正义的。然而，即便我们仅仅诉诸西蒙斯自身秉持的洛克式政治哲学框架，所有权代际不平等的道德意涵也远非“令人遗憾”的结论就可以打发的。

为了说明这一点，笔者需要引入西蒙斯所谓的“被困的个人与少数”（the trapped individuals and minorities），即那些“在国家领土获取和集中”过程中被吞并或统治的不情愿个人和少数。西蒙斯指出，当代其他领土权理论“看上去都面临着一组显著的问题：它们提供的对合理正义国家之领土管

① Allen Buchanan, “The Making and Unmaking of Boundaries”, ed. by A. Buchanan and M. Moore, *States, Nations, and Borders: The Ethics of Making Boundaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 233.

② C. Nine, *Global Justice and Territory*, pp. 78–82.

③ A. J. Simmons, “On the Territorial Rights of States”, *Philosophical Issues* 11, 2001, p. 313.

④ A. J. Simmons, “Consent Theory for Libertarians”, *Social Philosophy & Policy* 22 (1), 2005, p. 349.

辖权的证成将允许这些国家在其辖区内困住那些不情愿的个人和少数群体……”^① 个人主义的洛克式领土权理论可以避开此问题，因为它主张仅当土地所有者自愿转让部分所有权以成立或加入国家时，国家的领土管辖权才是正当的。但西蒙斯没有注意到的是，所有权的代际不平等似乎同样会造成“被困的个人与少数”问题。在若干代以后，由于地球上所有土地都纳入国家领土范围（这在当代已是现实），没有人能够再独立地获取完整的所有权；任何人都只能通过继承的方式拥有剥离了元领土管辖权的所有权。因此，所有人都面临着“要么不要所有权，要么接受国家领土管辖权”的严苛选择。考虑到所有权对人们展开生活计划的重要性，人们似乎只能被迫接受国家的领土管辖权。也就是说，所有权代际不平等的最终结果是每个人都是被困的，即被迫接受特定国家的领土管辖权。如果个人主义的洛克式领土权理论无法避开（甚至还加剧了）“被困的个人与少数”问题，那么它对其他领土权理论的一个（据称是）最重要的优势就荡然无存了。

与西蒙斯不同，斯戴纳明确地采纳道义论的运气平等主义立场，因此在所有权问题上反对“先到先得”观点^②。在斯戴纳看来，无论是原初缔约者还是其后代，皆拥有一份完整的所有权。因此在面对领土权问题时，逻辑的融贯性迫使斯戴纳承认个人有携土地退出国家领土的元领土管辖权^③。但这恰恰又落入奈恩所指出的“第一难”，即这很有可能会导致领土的“支离破碎”，从而引致国家的无能。斯戴纳辩称，我们不一定需要领土是一块连续的或至少相对集中的土地^④。在笔者看来，这个回应没有太大说服力。正如奈恩所指出的，问题不仅仅是领土的形状，而是一个支离破碎“领土”将无法使国家正常地运转以提供重要的公共产品，例如国防、公共交通等^⑤。

三、奈恩论集体主义的洛克式领土权理论

在提出上述两个批评之后，奈恩试图探究一条不借助个人所有权和同意而能直接证成领土权的途径。虽然奈恩的批评在笔者看来并不全然正确，但上一节已指出个人主义的洛克式领土权理论面临显著的内在困境，因此奈恩的领土权理论仍值得细致探讨。

奈恩的核心论证可分为三步：第一步论证为什么领土权是可证成的；第二步论证什么样的集体有资格去主张领土权；第三步论证合格的集体在什么条件下可以获得对一块特定土地的领土权。奈恩把第一、二两步的论证归入一个“一般领土权”理论，而把第三步论证称为“特殊领土权”理论^⑥。

我们先看第一步论证。奈恩试图表明，如果在自然法框架内，为了实现人类的自我保存，所有权是可证成的；那么类似地，为了实现某些基于人类本性的普遍价值，领土权也可直接地证成。为了实现这个目标，她需要做到：“识别人类本性中与领土语境相关的特性”，“识别这种对人类本性相对应的规范性原则”，以及“在把这些规范性原则应用于人类事务的现状时，从中推断出一个领土权体系”^⑦。在关于人类本性与基本需求的说明中，奈恩着重论述了由纳斯鲍姆提出的“控制自身环境”的能力，它包含了控制政治性环境能力（如政治参与能力）和控制物质性环境能两部分^⑧。奈恩从这个基本人性需求中得出的规范性原则（称其为P）是：“由于人类行动而导致的任何一人基本需求的未满足都是不正义的。”^⑨奈恩进而分两步论证，当把P应用到人类事务的现状时，我们能获得对领土权权利体系的证成。首先，给定“人口密度、资源稀缺和经济生存的当代本质等条件”，人们在满足基本需求时必须依靠社会合作^⑩。其次，社会合作“依赖于—套机构来裁决人们的所有权，这套机构致力于调节一定范围里社会内以及跨代际的资源使用”，因而是“在最低程度上正义的社会机构”；但这样的社会机构在实践上必然要具备领土管辖权，因为领土管辖权是一个稳定的所有权体系的必要

① A. J. Simmons, *Boundaries of Authority*, p. 116.

② Hillel Steiner, “Left – Libertarianism”, ed. by G. Gaus and F. D’Agostino, *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, New York: Routledge, 2013, p. 415.

③ H. Steiner, “Territorial Justice”, *National Rights, International Obligations*, p. 144.

④ H. Steiner, “May Lockean Doghnuts Have Holes?”, *Political Studies* 56 (4), 2008, pp. 954 – 955.

⑤⑥⑦⑧⑨⑩ C. Nine, *Global Justice and Territory*, pp. 79 – 80, p. 28, p. 31, pp. 32 – 35, p. 35, p. 36.

前提、一个大规模的集体资源管理至关重要等理由。综上，P 支持一个“集体性的领土权威”^①。

再看第二步论证。什么样的团体或集体有资格主张或持有领土权？奈恩认为，答案显然不是个人，也不是国家（作为一套行使政治权力的制度框架）或民族，而是“人民”。按照她的界定，当一个“持久且跨代的”集体其成员对于集体自治享有共同的利益或愿望时，这个集体才构成一个“人民”^②。为什么不是国家？奈恩的回答是，对于经历了国家失败的人民，如索马利和塞拉利昂人民，他们仍然保有领土权的重要组成部分即元领土管辖权。这使得任何其他国家对其领土的侵吞都是不正义的，而且他们有权在自己的土地上重建（有效）政府，以便取得完整的领土管辖权^③。奈恩亦不认为领土权的持有者是民族，因为民族是一个含混的概念，它在文化团体和政治团体之间来回摇摆。如果把民族看作是一个文化团体，那么尽管其文化对个体成员的认同与选择都有重要影响，但也不足以奠定领土权，否则其他类型的文化团体也将有资格主张领土权^④。如果把民族当作是一个政治团体，特别是一个其成员希望实现集体自治的政治社群，那么可以把它和一般的团体相区分，但它实际上也就成为奈恩所界定的“人民”。

奈恩进一步阐述了一个“人民”有资格主张领土权的两个条件：其一，证明有能力通过行使对领土与资源的权威而满足正义的最低标准，即满足成员的基本人类需求并尊重他人的基本人权；其二，其成员享有一个共同的正义观念^⑤。无须赘言，第一个条件可直接从第一步的论证中引申出来，它表明一个“人民”之所以能主张领土权的规范性基础。至于第二个条件，奈恩认为它从自治的理念中来。只有当一个“人民”的成员共享一个正义观念，该“人民”才具备一个政治上的“自我”，因而有权实行自治。此外，每个“人民”所共享的正义观念并不一样，因此第二个条件亦可帮助识别特定的“人民”^⑥。

对奈恩而言，这两个条件也可以帮她回应对其理论的一个潜在责难。奈恩理论的要义是：领土权是满足人类基本需求的制度前提，且只有一个有能力行使领土管辖权的“人民”才能主张领土权。西蒙据此指出，奈恩的理论其实是一个根植于正义的功能主义领土权理论，它“事实上拒斥了那种激发……洛克式理论的个人主义和自愿主义”^⑦。因此，对奈恩理论的一个责难是：功能主义领土权理论似乎蕴含着一种以正义之名实施的扩张主义。假设就正义的实现程度而言，A 国远低于 B 国，那么为了尽可能地实现正义，似乎 B 国就可以（甚至应该）吞并 A 国。对此，奈恩可以援引上述两个条件进行回应：一方面，A 国和 B 国人民并不共享一个共同的正义观念；另一方面，当一个共享正义观念的人民有能力现实最低程度正义时，他们有权主张领土权^⑧。因此，当 A 国人民通过行使领土权威而现实了最低程度的正义之后，它就具备了政治自治的权利，从而免于被他国吞并。关于后一点，奈恩的还可以补充说，奠定在最大化正义基础上的领土权体系是不稳定的^⑨，因为那将意味着哪怕 A 国仅比 B 国在正义的实现度上稍逊一点，B 国都可以正当地吞并 A 国；可以想象，将这样的领土权理论落实到政治现实中，必然会带来无尽的冲突与人道主义灾难。

上述关于一般领土权的阐述尚不指向对一块特定土地的领土权。这正是奈恩的第三步论证所要解决的。特殊领土权的问题试图表明：一个符合上述两项条件的“人民”，当他们与一块土地之间存在一个“相关的历史联系”，即通过**改变土地**从而与土地产生一种道德上有价值的关系时，他们能对这块土地主张领土权^⑩。这里，奈恩借鉴了洛克论证所有权的思路。洛克认为，一个人如果在一块“无主之地”上劳动从而增加其价值，那么这个人在这块土地的关系是道德上有价值的，因而其对该块土地的所有权是可证成的。这可以从“应得、效率和个人自主性”（desert, efficiency and autonomy）三个方面来说明：所有权既是这个人应得的，也是这个人自主地开展其生活计划的前提；并且，这样一个所有权的权利体系是有效率的，因为它有利于其他人开发土地以实现自我保存^⑪。类似地，奈恩认为，一个“人民”或政治集体在一块土地上有价值的“劳动”是“行使管辖权”，即“创制、裁

①②③④⑤⑥⑧⑨⑩⑪ C. Nine, *Global Justice and Territory*, pp. 36–39, p. 14, p. 54, pp. 60–61, p. 46, pp. 52, 67, p. 47, p. 91, pp. 73, 83, chap. 4.

⑦ A. J. Simmons, *Boundaries of Authority*, p. 146.

决和执行法律，以及创制和维系社会与经济制度、规范”，从而实现最低程度的正义^①。但不同于个人劳动，政治集体的“劳动”证成的是领土管辖权。

四、奈恩领土权理论的困境与可能出路

整体来说，奈恩用一本专著所发展的集体主义洛克式领土权理论是相当精巧的，而且她把领土权的规范性基础归结于国家（代表人民）实施正义管治的功能，这一点也具有相当的吸引力。但奈恩理论的一个蹊跷之处是：一方面，她声称其领土权理论借鉴了洛克在自然状态下证成所有权的思路；另一方面，其理论中完全不见自然所有权。从她讨论领土权与所有权的观点看，奈恩否认自然状态中个人可以获得确定的所有权，主张“领土管辖权是一个稳定的所有权体系的必要前提”^②。这两个主张不能同时成立，但放弃其中任何一个主张似乎都会动摇奈恩的立论。如果放弃洛克关于证成自然所有权的思路，那就意味着奈恩自己的领土权理论建立在一个错误的“借鉴”之上。如果承认自然所有权，奈恩似乎又将被迫承认领土管辖权（特别是“对领土的管辖权”）只能源于个体部分让渡土地所有权。如前两节所讨论的，奈恩不会轻易接受个人主义的洛克式领土权理论，但上述两难足以使得读者怀疑其所谓的集体主义的洛克式领土权理论。

在辨析了个人主义和集体主义洛克式领土权之后，我们发现两种理论皆有其不足。这是否意味着在洛克式政治哲学框架内，我们无法再构想一个更有说服力的领土权理论？笔者认为，答案是否定的。限于篇幅，以下只扼要提及我们如何设想一种新的洛克式领土权理论，它在保留洛克式自然所有权的基础上提供了对领土权的功能主义证成。这个新理论的思考起点是：既然奈恩的领土权理论拒斥了一般被认为构成洛克政治哲学核心的自愿主义，她为何仍称其领土权理论是“洛克式的”？如前述，奈恩认为洛克证成土地所有权的思路是对的。而洛克的思路恰恰是，允许个人无须他人同意就能通过劳动单方面获取所有权，这有利于推进“应得、效率和个人自主性”。换言之，在奈恩看来，洛克证成所有权的思路本质上是功能主义的，即所有权的功能在于实现上述三个价值；而她所谓的“洛克式”正是指这个功能主义思路，并将之运用到对领土权的证成上。既然奈恩肯定并试图借鉴功能主义的思路，她就必须首先承认自然所有权。当然，阻碍奈恩在领土权问题上借鉴功能主义思路的障碍是：在政治正当性（political legitimacy）问题上，“洛克式”通常意味着自愿主义，因为几乎所有洛克主义者（包括洛克本人）都明白无误地主张国家的统治权必须由个人自愿转让部分权利而来。遗憾的是，奈恩并没能突破这个障碍。如第二节所述，她看到了在领土权问题上，彻底奉行自愿主义（如斯戴纳的理论）的政治后果让人难以接受，但并未能在原则上证明自愿主义本身应该被拒斥。

那我们如何在承认洛克式自然所有权的前提下，突破洛克式政治哲学中的自愿主义？笔者认为关键在于意识到一个人只能让渡他或她确定拥有的权利，因此政治自愿主义预设了自然状态下所能证成的土地所有权是完全确定的，即每个人凭借理性都能清楚知道自己对哪块土地拥有什么样的权利。但无论是洛克本人还是西蒙斯等当代洛克主义者，他们都从没提供任何论证来表明在缺乏政治权威的自然状态下人们能获得具有确定性的权利。事实上，笔者认为他们也没可能提供这样的论证。只需粗略看一下当代洛克主义政治哲学家们关于证成所有权的争论，特别是关于占有土地要留给他人“足够且好”的洛克式限制条款（the Lockean proviso）的争议^③，我们就能明白，即便在这样一群共享了基本价值预设且高度理性的哲学家之间，他们也无法就自然状态下人们能正当地拥有多少土地达成一致意见。因此，可以预见的是，与洛克的信念相反，在自然状态下人们凭借理性无法知晓和主张具有确定性的自然权利（包括自然所有权）。

洛克曾认为，在自然状态下人们无法和平地享有自然权利，这是因为一方面人们具有偏狭、无

①② C. Nine, *Global Justice and Territory*, pp. 83–84, p. 36.

③ See Peter Vallentyne, “Left – Libertarianism and Liberty”, ed. by Thomas Christiano & John Christman, *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Hoboken: Wiley – Blackwell, 2009, pp. 137 – 151.

知、报复心、冷漠等心理和认知缺陷，从而无法正确地知晓和执行具有确定性的自然权利，另一方面是人际之间的不平等强力会扭曲这些本来确定的权利^①。但由于人们事实上无法知晓和主张确定性的自然权利，因此即便不存在上述缺陷，人们也会因权利的争端而发生冲突，而国家的功能正在于裁决人们的权利争端。值得注意的是，国家为裁决权利争端所拥有的权威或统治权必然不是由个人让渡权利而奠定的，因为那又会陷入“个人到底具有哪些权利”的争议中；相反，国家所拥有的统治权是基于其裁决个人权利争端的功能而直接奠定的。至此，我们可以说，洛克本应采纳功能主义思路来奠定国家的政治权威。又由于自然状态中人们的权利争端主要是由土地所有权争端引起的，那么为更好地服务于裁决权利争端的目的，组织国家的最佳方式就是领土国家；这种证成领土管辖权的论述是一种功能主义理论。

本文梳理和考察了当代洛克式领土权理论内部的个人主义与集体主义取向的纷争。笔者的论证表明：个人主义洛克式领土权理论的两难是它要么是不切实际的（斯戴纳的立场），要么依赖于一个不可辩护的权利代际不平等立场（西蒙斯的立场）；与之相对，奈恩的集体主义洛克式领土权理论的困境是她既想借鉴洛克证成自然所有权的功能主义思路，但为了避开政治自愿主义，在其理论中又完全抛弃自然所有权。最后，笔者扼要提议了一种将功能主义贯彻到底的进路，它在保留洛克式自然所有权的基础上提供了对领土权的功能主义证成。

（责任编辑 行之）

^① [英] 洛克：《政府论》（下篇），叶启芳、瞿菊农译，北京：商务印书馆，1996年，第77—78页。

“最后之神”的理解难度

欧阳帆

【摘要】“最后之神”问题是海德格尔研究中的一个难点问题。与时下的做法不同，本文并不急于对这一概念进行思想史上的追溯与评价，或将其与不同文化中的宗教观进行比较，而是试图从这个概念本身的理解难度入手来澄清海德格尔的所说。理解的难度主要来自三个方面：首先是海德格尔独特的思想进路与概念术语系统所带来的难度，其次是神的问题在海德格尔存在史思想整体中的特殊难度，最后是来自事情本身的难度。最终我们将看到，一旦对海德格尔关于最后之神的论述中的难度有所理解，我们自身就来到这一难度面前。因而，最后之神的问题在某种意义上就是这个“难度”本身。

【关键词】海德格尔；最后之神；有己-结构；难度

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2021)05-0112-08

作者简介：欧阳帆，湖南娄底人，（上海 200433）复旦大学哲学学院博士生。

海德格尔“第二代表作”《哲学贡献》^①中的最后一个“接缝”《最后之神》，作为海氏为数不多的关于神的论述之一，一经发表就引起广泛关注。然而，这篇文章的晦涩程度堪称这本以晦涩出名的著作之最。虽然论者多方解释，也始终难免让人有不得其门而入之感。例如，塞杜尔（G. J. Seidel）曾根据海德格尔在《哲学贡献》的写作时期同时在阐释谢林哲学这一事实，推论“最后之神”概念与谢林的《神话哲学》有关：“按谢林的幕次学说，基督在自我牺牲了其无限性时便把异教诸神世界的旧时代终结了，所以他就是最后的神，是一个新时代的预视。”^②因而，海德格尔关于“最后之神”的论述成了他的“基督论”！且不说海德格尔在文中对基督教上帝的明确拒绝，即便我们将这一概念还原到谢林的文本，谢林的学说本身亦非现成者，其“最后之神”学说也有待解释，因而将海德格尔的相关论述挂搭到谢林的学说中，无助于我们对其的理解。

其实，从思想史的角度来看，与其说海德格尔的“最后之神”概念来自谢林哲学，不如说它与荷尔德林的诗歌直接相关。正如瓦莱加-诺伊（Daniela Vallega - Neu）所指出的：“对海德格尔而言，在言说诸神方面走得最远的一位诗人是荷尔德林；因此，这要求我们联系其与荷尔德林的对话来理解海德格尔关于诸神的思与言。”^③但是，一旦循此去检视荷尔德林写“最后之神”的“三大基督赞美诗”（《和平庆典》《独一者》《拔摩岛》），问题依旧。正如对此进行评注的古典语文学家所言，在荷尔德林这一系列诗作中，“他明确表达了和解古代希腊和基督教、前者的多神教义和后者的一神教义的观点”^④。荷尔德林具体是如何调和二者的呢？评注者又将荷尔德林诗作中的意象、措辞一一还原到古希腊和希伯来的历史典故中。虽然荷尔德林的确曾尝试在诗作中将基督、狄俄尼索斯和赫拉

① Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*, GA 65, Frankfurt am Main: Klostermann, 1989. 下文凡是对海德格尔原文的引用，直接在引文之后标明其全集卷数及页码，不再另行注出。除注明引自中译本者之外，所有译文均由笔者译出。此外，按海德格尔原本编订的顺序，《最后之神》应该作为该书最后部分出现，但编者冯·海尔曼根据海德格尔在笔记中的指示，将原本处于《前瞻》部分之后的《存在》（das Seyn）放在最后。这一做法并不是没有争议的。

② 林子淳：《“最后之神”即海德格尔的基督？》，《世界哲学》2015年第1期，第67页。

③ D. Vallega - Neu, *Heidegger's Contributions to Philosophy: An Introduction*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 106.

④ [德] 荷尔德林：《荷尔德林后期诗歌》（评注卷下），刘皓明译，上海：华东师范大学出版社，2009年，第576页。

克勒斯等神话形象融为一炉，但是将现成者还原为现成者，是否就能切中诗人真正所说？此外，与上述谢林的情况稍有不同的是，海德格尔的“最后之神”思想虽然确实受荷尔德林诗歌的直接启发（从其荷尔德林讲座及存在史著作可考），但二者绝不等同。

因此，对于海德格尔的“最后之神”论述，与其急于对其进行思想史的追溯还原，或与其他文化中的宗教观进行比较，乃至对其进行简单化的批评，不如首先尝试通过海德格尔本人的论述而进行理解。在这方面，笔者读到的最好著作当属奥地利海德格尔专家柯里安多（Paola Ludovica Coriando）的专著《最后之神作为开端：论海德格尔〈哲学贡献（来自有己）〉中的过渡之无－据深渊时－空性》^①。不过，虽然海德格尔全集主编冯·海尔曼在此书序言中对之多有褒扬，但由于本书完全是用海德格尔所发明的术语写就的（这一点从书名也可看出），其阅读难度不低于海氏原文。因此，即便是这种专门梳理海德格尔这方面论述的著作也无法直接利用，使海德格尔关于“最后之神”的论述具有某种“密封”（hermetisch）性质。但是，对于非现成思想的言说如何能诉诸现有的传统语言呢？这或许才是海德格尔不得不如此写作的根本原因。现在，理解的难度本身在这里成为一个严肃的哲学问题。而在试图理解“最后之神”思想的过程中，我们首先遭遇的是语言的难度。为此，作为必要的迂回，我们必须先清理海德格尔本人的思想进路。

—

海德格尔曾坦言，虽然“体系”的时代已经过去了，但任何哲学思想都必须具有“体系性”，存在史思想也不例外（GA 42, S. 51）。因此，虽然《哲学贡献》的写法并不传统，但其六个“接缝”仍然构成某种整体性：“关节的六个接缝是各自独立的，但只是为了使本质性的统一性变得紧迫些。在六个接缝的每一个中，都尝试要就同一者（das Selbe）说同一者，但每次都是从被称为有己（Ereignis）的东西的一个不同的本质领域来说的。”（GA 65, S. 82）因此，对于作为这个整体的最后一个接缝的“最后之神”，也不能将其抽出来单独理解。要理解这里所说的“有己”结构的整体性，就必须对海德格尔此前的思想“转向”做一简单回顾。

根据冯·海尔曼的研究，在其思想的前后两个阶段，各有一个被海德格尔标明为“转向”的“事态”（Sachverhalt）：在基础存在论思路中，转向指的是从“此在与时间性”到“时间与存在”的转向，以及从基础存在论到后存在论（Metontologie）的转向；而在存在史思路中，转向是指存在之真理的“投予”（Zuwurf）到此在的“投开”（Entwurf）之间的转向^②。在《存在与时间》的基础存在论中，存在的意义被理解为时间，作为超越－境域的时间既是此在存在的可能性条件，又是世内存在者存在的可能性条件。一旦将这一观点“极端化”和“普遍化”，我们就将进入后存在论的领域。与基础存在论不同，后存在论是一种形而上学的存在者论（Ontik），它处理的是传统形而上学的问题。前者的主题是在其一切含义中的存在本身，也就是在整体中的存在（das Sein im Ganzen）；后者的主题则是通过基础存在论所揭示的存在之含义而得到规定的存在者整体（das Ganze des Seienden）；二者的统一构成一门真正的形而上学，这才是《存在与时间》的完整计划。实际上，按照传统的形而上学概念，形而上学由四个部门组成：一门是作为“一般形而上学”（metaphysica generalis）的存在论，另外三门是“特殊形而上学”（metaphysica specialis），即神学、宇宙论、灵魂论。前者以普遍意义的存在者为对象，而后三则分别以上帝、自然和人类为对象^③。相比而言，基础存在论处理的是传统的一般形而上学主题，而后存在论处理的是传统特殊形而上学的主题。在处理特殊形而上学的上

① Paola - Ludovica Coriando, *Der letzte Gott als Anfang: zur ab - gründigen Zeit - Räumlichkeit des übergangs im Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)'*, München: Fink, 1998.

② See Friedrich - Wilhelm von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst: eine systematische Interpretation der Holzwege - Abhandlung Der Ursprung des Kunstwerkes*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1994, S. XIV. 这里的“投开”概念在现有的《存在与时间》中译本中被翻译成“筹划”，但它指的是打开一种新的存在可能性，而非进行设计、规划意义上的“筹划”，因而本文不采取这一译法。

③ 海德格尔后期作为“地、天、神、人”的“四方域”概念亦从此演变而来。

述主题之前，“存在者整体”必须首先得到处理，这正是从基础存在论“转向”后存在论的题中之义。然而，正是在这里出现了问题：从此在的时间性出发来理解存在之意义的统一性必然是有限的，而这一有限的存在意义如何统摄无限的存在者整体？海德格尔在这里陷入某种类似康德“先验辩证论”的困境之中，这或许是先验哲学的普遍困境。

而在由《艺术作品的本源》所开启的存在史思路中，局面发生了改变。如果说在基础存在论阶段，作为时间的存在被理解为先于存在者的超越—境域；到了存在史阶段，先验的时间性却首先要被“创建”出来，这一创建过程既是艺术作品的创造，也是历史的发生。由于时间要通过艺术作品的创造才能被“发动起来”（Ins – Werk – Setzen），作为存在者的艺术作品就具有遮蔽和保存存在之真理的作用，因而存在者和存在处于“同时性”之中。在“同时性”的思路中，艺术作品的创造本身就是存在的真理从“非时间”进入到时间。我们知道，基础存在论阶段作为存在意义之整体的超越—境域时间性被海德格尔命名为“世界”，而到了存在史阶段，与之相对的、作为意义之源的“大地”概念出现了。在《艺术作品的本源》中，海德格尔将世界概念表述为单数（eine Welt），而大地概念则是用定冠词（die Erde）来表述。这是因为作为“世界与大地的争执”，艺术作品对存在的创建本身就是从“非数”进入“数”（“一”）的过程。这一过程是非连续的、是一种突然的发生，海德格尔将其命名为“跳跃”。现在，纵向的“跳跃”取代了横向的“超越”概念^①。这一跳跃的发生就是“有己”。

这里翻译为“有己”的概念，说的是存在的真理通过人的自行发生，或中动态的“让发生”^②。对于这一我们置身其中的历史性真理的发生结构，海德格尔在《哲学贡献》中将之命名为“有己—结构”（Ereignis – Struktur）。具体而言，一方面是存在之真理的“有—于己的授予”（er – eignenden Zuwurf），亦即存在通过授予存在之真理而将人据为己有；另一方面是此在的“被有—于己的投开”（er – eigneten Entwurf），亦即被存在所据有的人通过打开新的可能性而成其自身；二者之间的互相归属关系就是“有己”。相互归属的双方在整体上构成有己—结构，而这一相互归属的状态就是存在史阶段的“转向”概念的确切含义^③。

具体到《哲学贡献》一书主体部分的整体结构，“回响”“传送”两个接缝通过展现当时所面临的技术困境及回溯其在形而上学中的历史根源而构成来自存在的“有—于己的授予”，这对应于时间性中的“曾在”环节；“跳跃”“建基”两个接缝通过正面论述有己结构而为新的存在之真理建基，作为那个创建性的瞬间，它对应于时间性中的“当下”环节；最后，“将来者”“最后之神”因其所“投开”的未来维度而明显对应于时间性中的“将来”环节。这样，构成全书主体的六个接缝不仅在各自的特殊领域内言说有己—结构，它们在整体上也体现出有己—结构。但是，只是大致了解轮廓是不够的，作为进入“最后之神”论述细节的准备，我们还需澄清直接论述有己结构的“建基”接缝中的关键思路和概念。

“建基”（Gründung）接缝同样体现出有己的转向结构。在《哲学贡献》第187节，海德格尔分析了建基的两个层面的含义：第一个层面是被动的、原初的，即“根据根据化，作为根据而支配”^④，它来自存在的“有于己的授予”；第二个层面才有人的主动作为，即“这个根据化着的根据作为这样一个根据而被达到和接纳”；海德格尔用 Er – gründen（探—底）来表述第二个层面，它就是此—在的“被有于己的投开”（GA 65, S. 307）。第二层面的建基具体又包括“让根据作为根据化着的根据而支配”和“在根据上建造，为某物建立根据”（GA 65, S. 307）两部分，只有第二层面的后一部

① “因此，任务并不是超出存在者（超越），而是跳过这一区别，因而跳过超越，从存在和真理而来去开端性地探问。”（GA 65, S. 250.）

② 关于海德格尔存在史思想的“中动态”特征，参见 Daniela Vallega – Neu, *Heidegger's Poietic Writings: From Contributions to Philosophy to the Event*, Bloomington: Indiana University Press, 2018, p. 4.

③ Friedrich – Wilhelm von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst: eine systematische Interpretation der Holzwege – Abhandlung Der Ursprung des Kunstwerkes*, S. 11.

④ 此处的“Gründung”一词依据具体语境翻译为“根据化”，而非“建基”。

分才是一般理解的“建基”的含义。归根结底，第二层面的人为建基是被第一层面的原初根据化所“逼出来”或“迫切需要出来”（*ernötigt*）的；而第一层面的原初根据化是来自虚无的反推力，海德格尔将其命名为“无－据深渊”（*Ab-grund*），它在字面上同时具有“深渊”和“根据”的含义^①。上述两个层面的建基之间的关系，就是海德格尔在《哲学贡献》第242节所描述的那个在主动与被动之间颤动着的、来回转向着的作为“之间”的“时－空”：“空间乃是对环抱（*Umhalt*）的入迷着的（*berückende*）离开－建基（*Ab-gründung*）。时间乃是对聚集（*Sammlung*）的出神着的（*entrückende*）离开－建基。入迷乃是对聚集的深渊性（*abgründiger*）的环抱。出神乃是在环抱上的深渊性的聚集。”（GA 65, S. 385）

首先，海德格尔在此端出的是作为从无到有的“显现”的“时－空图型”，即其所谓存在本身。此处描述的情形仿佛是一处由阴暗边缘域环绕的舞台（空间，环抱）中突然投射了一束亮光（时间，聚集），就好像在艺术之“光”中有一个世界赫然耸现一般。但这一显现同时包含着“隐匿”，或者说显现本身就是隐匿，因此时间和空间才都有“离开－建基”（*Ab-gründung*）作用。也就是说，存在本身（即虚无）通过将基础发送、投送出来（“建基”）而自身撤回（“离开”）。“离开－建基”中间的“连字符”恰恰表示一种“同时既区分又联系”的状态，它在不同的语境中有不同的侧重。由此，显现和隐匿总是处于来回翻转的二重性运动中。

其次，这一时空要通过人的创造性的活动才能显现，或者说它就是那个创造性的“瞬间场域”（*Augenblicksstätte*）。我们可以将其理解为在艺术创作或宗教经验中的“心醉神迷”（*entrückende Berückung*）状态。就像德语 *Leidenschaft*（激情）一词所显示的，这是一种介乎被动与主动之间的“自身激发”状态，我们或许可以称之为“清醒的沉醉”或“沉醉的清醒”。这一心醉神迷具体说来又可以分为“出神”（*Entrücken*）和“入迷”（*Berücken*）两个环节，海德格尔将其统称为“移－位”（*Ver-rücken*），其字面义即“癫狂”。“出神”是在《存在与时间》中已经出现的概念，此处就是时间的三个维度通过“出位”（*Ekstase*）而聚集（类似于新柏拉图主义中通过灵魂出窍而与“太一”融为一体），一个世界由此而被“开启”。“入迷”概念是海德格尔在1936年的第一次尼采讲座中首次提出的，它和“出神”一起被用来解释柏拉图的“美”的概念（GA 43, S. 241）。这个德语词有“被俘获、被迷住”的意思，在海德格尔的概念系统中，它是一个具有空间性、身体性、遮蔽性意义的概念，构成上述双向运动中的被动层面，并成为承载这一时间性聚集的“基础”。时间与空间两个方面在分离中相互指引，因此不可脱离也不可混淆。

最后，如果说“出神”和“入迷”分别指涉了传统的形而上学和虚无主义的两极，海德格尔在此试图表明的是二者之间更深的统一性根源。实际上，二者根本无法脱离，而其关联方式是“反向关联”或“悖论相关”。作为存在的时－空本身就是那个在主动和被动之间来回颤动着的、反转着的悖论性的“之间”，它将有和无、显和隐在根本性的层面上“连接”（或似断还连）起来。从这个方面看，形而上学从来没有能摆脱或掩盖掉虚无；相反，它历来都是从虚无获得其根本性的反弹力或推动力，西方历史即以此方式得到奠基。

二

在阐明存在史思想的整体进路及其概念术语之后，我们还需考虑“最后之神”接缝的特殊位置，也就是海德格尔思考“神”的问题角度，这一角度带有特殊难度。一方面，海德格尔对神的理解，既不同于传统形而上学－基督教所理解的永恒在场意义上的 *summen ens*（最高存在者），它作为必然现实的存在者是无所需要的（*unbedürftig*）；也不同于康德那里作为悬设和信仰对象的上帝，因为它依然是从存在性（*Seiendheit*）方面被规定的。相反，海德格尔在此引入作为存在与神的区分的“神

^① 关于建基的两个层面，参见 D. Vallega - Neu, *Heidegger's Contributions to Philosophy: An Introduction*, p. 41f.

学差异”(theologischen Differenz), 神性维度应当另类于存在, 才能获得其尊严^①。另一方面, 海德格尔在《哲学贡献》中所做的尝试是要“‘从其自身而来’去思考‘神’, 但并不因此而用一种思辨的方式将思想在本质上的有限性跳跃过去”^②。这里所谓“神自身”并非某个现成存在者, 而是说神的现象要如同它进入此在的生存的方式那样得到把握。也就是说, 既要人的有限性和有死性坚持到底, 又要思考某种超越人的有限性乃至超越存在本身的神性。这究竟是如何可能的? 为了应对上述疑难, 海德格尔提出的对神的基本描述是“对存在的需要”(Seinsbedürfnis)。

在《哲学贡献》最后完成的部分《存在》中, 海德格尔试图从整体上重新论述作为存在之真理的发生的有己结构, 其中最系统的是第267节。“如果说, 组成《贡献》的六个接缝主要是在形而上学向存在史思想的过渡中, 通过强调人类以及思想所实行的转变来展开有己, 在第267节中, 海德格尔则是出于诸神之急难(Not)来展开有己。”^③但是, 海德格尔又强调, 不论从诸神的角度还是从人的方面来理解, “两者说的是‘一回事’”(GA 65, S. 439)。这一节的前三小节是这样从诸神对存在之急需(Notschaft)方面来展开有己的:

1. 有-于己(Er-eignung), 就是说, 在诸神据以需要存在的那种急需中, 这种存在逼迫此-在去为它本己的真理建基, 并且因此让“之间”——即通过诸神而将此在有于己, 以及将诸神赋有(Zueignung)于它们自身——本质性地现身有-己。

2. 有-于己的有己事件在自身中包含了那个决-断(Ent-scheidung): 即作为深渊性基础的自由让一种急难产生, 根据这种作为基础之满溢的急难, 诸神与人类显露于分离状态中。

3. 有-于己作为决-断而使分离者相-遇(Ent-gegnung): 即在最宽广的急迫的决断中的这种交-互(Zu-einander)必须处于极端的“对反(Gegen)”之中, 因为它在被需要的存在的无-据深渊之上架设桥梁。(GA 65, S. 470)^④

根据前文已经得到澄清的有己结构, 我们可以从第一小节中分析出四个层面: “一、存在对此在的逼迫(有于己的-逼迫着的授予); 二、此在对存在之真理的建基(被有于己的-被逼迫的投开); 三、需要存在的神性者与自行授予的-被投开的存在之真理的关联(急需); 四、那个‘之间’(此在对诸神之急需的开启)。”^⑤

前两个层面说的是上文已澄清的在存在的“有于己的授予”和此在的“被有于己的投开”之间的“转向结构”。在“回响”接缝中, 这一来自存在的逼迫是作为技术统治下的“存在之离弃”和“存在之遗忘”而得到展开的, 海德格尔将其命名为“无急难状态的急难”; 而现在, 它被重新经验为“诸神对存在的急需”。“神每次都在某种历史性的形态中显现, 通过这一形态它每次都‘是’某个历史以及某个民族的神性者, 神的这一显现需要——就如同我们经验到的这一历史性形态的缺席那样——此在为存在之澄明的建基。”^⑥也就是说, 诸神需要此在为存在之真理建立一个瞬间场域, 使之成其为“神之掠过”与“人之历史”的“之间”(GA 65, S. 27), 并使双方得以相遇。这是后两个层面的内容。那么, 这一“之间”的双方究竟是如何相遇的呢?

下面两个小节给出回答。第二小节所谓的“作为深渊性基础的自由”就是上文重点刻画的有己结构, 就是那个“自行拒绝着的-犹豫着的‘此’之出神-入迷-结构, 它将转向性的二重过渡自

① Paola - Ludovica Coriando, “Seinsbedürfnis. Zum ‘letzten Gott’ in Heideggers ‘Beiträgen zur Philosophie’”, Nobert Fischer, Friedrich - Wilhelm von Herrmann (Hg.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Hamburg: Felix Meiner, 2007, S. 92 - 94.

② Paola - Ludovica Coriando, *Der letzte Gott als Anfang: zur ab - gründigen Zeit - Räumlichkeit des Übergangs im Heideggers ‘Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)’*, S. 184.

③ D. Vallega - Neu, *Heidegger's Contributions to Philosophy: An Introduction*, p. 107.

④ 注意海德格尔此处的表述中, “诸神”并不是指下文的“曾在的诸神”, 而是意味着神在数方面的悬而未决状态(GA 65, S. 437)。因此, 下文引用柯里安多的论述中更倾向于用“神性者”(Gothafte)这一更具中性特征的表述。

⑤ Paola - Ludovica Coriando, *Der letzte Gott als Anfang: zur ab - gründigen Zeit - Räumlichkeit des Übergangs im Heideggers ‘Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)’*, S. 157.

⑥ Ibid., S. 158.

行授予思想”^①。那么，从深渊中产生的急难为何又是“基础之满溢”呢？因为这样一种深渊性的奠基让基础的缺席转入基础的持存，也就是让无－据深渊（Ab－grund）转向无－据深渊（Ab－gr-und）。但这一基础之满溢并没有克服诸神的急需，毋宁说它首先让急需作为急需而成为能够被人之此在所投开的东西。现在，诸神和人作为相互分离者显现出来：“在此－在中，需要－存在的神性者和投开－存在的人被澄明为‘通过’存在而得到分离的东西，但是，它们与存在的关联又同时将它们指向了某种源初的相互指引状态。”^② 这一相互指引状态就是第三小节所说的“相遇”。

所谓人神相遇，就是“有己通过将人奉献（zueignet）给神而将神转有（übereignet）于人”（GA 65, S. 26）。但是，为何“在最宽广的急迫的决断中”相遇的双方要处在“极端的对反”中？所谓“在深渊之上架设桥梁”，指的是“人和诸神的关系在存在的裂隙中被存在之‘不’所中介。”^③ 但是，存在之“不”如何中介处在极端对反中的双方呢？看来，我们已经碰到《哲学贡献》中关于神的思想的最核心的问题。为了回答这个问题，我们需要进一步展开对《最后之神》文本的详细考察。在《最后之神》一开始，海德格尔就揭示出死亡与最后之神的关联：

如果我们甚至连在其极端状态中的“死亡”都把握得如此之少，那我们如何应付得了最后之神的罕有暗示（Wink）呢？（GA 65, S. 405）

在这一暗示中所暗示出的是最后之神的法则，那此－在中的伟大个体化——即牺牲的孤独性、选择最短和最陡的路径的独一性——的法则。（GA 65, S. 408）

在海德格尔的文中反复出现的短语“最短路径”（die kürzeste Bahn）^④，实际上来自荷尔德林诗歌《人民的声音》。这首诗写到河流寻找最短的路径涌入大海，而有死者寻求最短的路径进入大全。海德格尔将这一短语借用过来：“对人来说，最短的路径就是死亡的经验，它现在则被用来表述对那个最后之物（Letzten）的经验，神圣者就在这一最后之物中显现自身。”^⑤ 所谓最后之神的“最后”说的就是这个神的极端性，它需要此在进入极端的向死而在状态，并为它的掠过建立瞬间场域。需要注意的是，这一最短路径说的绝不是客观时间序列中临近实际死亡的最后时刻。“相反，最短路径说的是，通过在这条路上并承受住它，死亡进入到最切近的近处并被先行到这一最切近的近处。这条最短路径既可能在实际死亡之前发生，也可能不发生；它既可能在‘生命’中发生，也可能不发生。”^⑥ 通过沉入人类有死性的至深的深渊，人和神就进入极端的遥远之中。这一极端的遥远同时就是二者最切近的临近，这就是人神相遇的“最短和最陡的路径”！上文已论述过，恰恰因为有己结构就是“转向关联”或“悖论相关”本身，人和神才能够在这一被建基的瞬间场域中相遇，这就是所谓“人和诸神的关系在存在的裂隙中被存在之‘不’所中介”的确切含义。现在，海德格尔不仅始终坚持人类的有限性和有死性，而且是要把这一有死性推进到极致，才可能在极端的遥远中临界地眺望到最后之神在惊鸿一瞥中所给出的暗示！而最后之神给出暗示的方式就是“掠过”（Vorbeigang）。

与“最短路径”一样，“掠过”概念也来自荷尔德林的诗歌。在《和平庆典》的草稿中，荷尔德林将诸神描写为只在某个瞬间“匆匆掠过”，并且“几乎不触及人类的居所”。现在，“掠过”被规定为最后之神给出暗示的方式：“在掠过中，‘逃遁与到达’的运动作为一个整体的、关涉于过渡性的此－在的运动而聚集自身。掠过并不是到达本身，而是同时到达与逃遁，在其中，在神性者的历史性中每次都自行发生的诸时代向施行建基的思想先行－本现，而这一神性者乃是颤动着的悬而未决

① Ibid., S. 159. 引文中“出神”和“入迷”的概念在上文已有解释，而此处所谓“犹豫着的自行拒绝”则是海德格尔从作为“抑制”（Verhaltenheit）的基本情绪方面对“无－据深渊”所作的描述（GA 65, S. 380）。

② Ibid., S. 159.

③ D. Vallega－Neu, *Heidegger's Contributions to Philosophy: An Introduction*, p. 110.

④ 这一短语在《哲学贡献》中出现频率非常高，除上述引文外，参见 GA 65, S. 120, 196, 406, 414 等。

⑤ Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1992, S. 479.

⑥ Christian Müller, *Der Tod als Wandlungsmitte: Zur Frage nach Entscheidung, Tod und letzten Gott in Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie'*, Berlin: Duncker & Humblot, 1999, S. 185－186.

的整体。”^① 因此，我们能够理解海德格尔下面的说法：“最后之神在暗示中，在曾在诸神及其隐蔽转变的到达和逃遁之突发与悬缺中，有其本现。”（GA 65, S. 409）

最后之神不同于曾在的诸神，但曾在的诸神的“到达和逃遁之突发与悬缺”的悬而未决状态恰恰就是对最后之神的指引。也就是说，最后之神的“掠过”就是这个在“突发与悬缺”中同时“到达和逃遁”的二重性运动本身。在这个意义上，“[最后之]神唯独只显现于存在本身的深渊性‘空间’之中”（GA 65, S. 416）。因此，虽然荷尔德林最深刻地经历了诸神的“到达和逃遁”的二重性并临近了最后之神的“掠过”，但他未能把握这一二重性的“时-空”本身，后者是海德格尔的任务。此外，由于最后之神只显现于存在的深渊性空间，它就不可能像地平线以上所显现的“存在者”（无论是基督教的一神还是古希腊的诸神）。它逃避一切计算，因而不可被量化。最后之神乃是非数之神，这一点或许是理解中的难度之最。

最后之神在掠过之际又给出何种暗示呢？神的掠过授予“尺度”（Maß）。“神在存在的最极端的澄明中的掠过就是对此-在的瞬间性而言的最为源初的尺度，而此-在在这一历史性的向来我属的瞬间中拓宽了大地与世界。”^② 上节已表明，在有己结构中得到开启的是一个作为存在者整体的世界，而这个世界的区间范围是通过少数人在沉入深渊的同时临界神的掠过而被撑开的，“有死性的深渊”和“神”就是这一区间的上下两极。只有在神给出暗示之际，探测深渊的人才能为一个历史时代的人类确定其存在的幅度。“通过对逃遁与到达之突发的瞬间式的承受，并且通过在暗示出遥远与切近的暗示中的内立状态，在向死而在中所开启的‘此’之极端宽度就在最为源初的据为已有中被测定出来了（Aus-messung）。”^③ 通过神在掠过之际授予尺度，一个决定性的（maßgebende）开端才得以开启。只有在这时，才有立法的可能，规定人类生存方式的伦理规范也才能够被奠基^④。

三

在1941年的第二次荷尔德林讲座中，海德格尔将有己直接解释为“节日”，也就是荷尔德林所说的“人和神的婚礼”，并认为这一“节日”就是“历史的基础和本质”（GA 52, S. 68）。而在《莱茵河》一诗中，荷尔德林又称这一人和神的婚礼为“平衡”（Ausgleich）：“然后人类和诸神庆祝婚礼/所有有生命的东西都在庆祝/而命运获得了片刻的/平衡。”（GA 52, S. 92）用海德格尔的语言来说，就是通过人和神在一个瞬间的相遇，以及神在掠过之际授予尺度，命运获得“片刻的平衡”。这样一来，海德格尔关于神的思想似乎就完成了。

但是，《最后之神》的文本还有这样的断言：“……存在的开裂不能通过臆想出来的平衡、‘幸福’和虚假的完成之假象而被掩埋起来；因为，所有这一切尤其被最后之神所憎恨。”（GA 65, S. 406）在这半句话里有两个典故。首先是“被最后之神所憎恨”这一短语，它实际上出自荷尔德林诗歌《泰坦》的初稿的最后一节，原诗是“因为沉思的神/憎恨/不合时宜的生长”，海德格尔在《形而上学导论》的结尾曾完整引用过这一节诗。其次，更重要的是这句话中的“臆想出来的平衡之假象”是讽刺他的老朋友舍勒。“正是舍勒在他的一个最后的演讲中提到了‘平衡时代’中的人，按照他的理解，那时精神就将一切时间性的东西提升到它的超时间状态中。”^⑤

既然如此，海德格尔所理解的“平衡”又是什么意思呢？在解读荷尔德林《纪念》一诗中“在三月的季节/当昼与夜等同（gleich）”两句时，他对此做出解释。按照海德格尔的说法，这个命运平衡的片刻是“昼夜等同的时刻”，而此时出现的“至高的平衡”就是“节日之本质的标志”（GA 52,

① Paola - Ludovica Coriando, *Der letzte Gott als Anfang: zur ab-gründigen Zeit - Räumlichkeit des Übergangs im Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)'*, S. 185.

② Ibid., S. 186.

③ Ibid., S. 186.

④ 在德语中，我们可以看出这里的“尺度”与“测定”“决定性的”之间的原初关联。

⑤ Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, S. 479.

S. 88)。然而，这个时刻是神授予的，不能通过人自己“臆想出来的平衡”而带来。这个时刻的到来要经过“本质上漫长的时间”，并且不可被计算。因此，与“节日”概念相对，海德格尔又提出“庆祝日”（Feiertag）概念。“庆祝”（Feiern）是在忍耐与等待中朝向节日的聚集，因而“庆祝日的本质就始终在于：本真地成为节日的前夜”（GA 52, S. 73）。在这个意义上，“庆祝日就是为命运的守夜”（GA 52, S. 92）。然而，什么是“黑夜”呢？

黑夜是白昼之母。如果说在白昼，神圣者到来，而对诸神之到达的保证被赠送出来，那黑夜就是无-神状态（Gott-losigkeit）的时-空。这个词绝不是指诸神的纯粹缺失，甚或仅仅是诸神的赤裸裸的不在场而已。无-神状态的时代包含着首先要自行决断的东西的悬而未决。黑夜是庇护过去的神性之物并遮蔽到来的诸神的时代。（GA 4, S. 109-110）

在做出上述判断的1941-1942年，海德格尔在其隐秘写作的存在史著作中，要求思想进行“最后的下行”，并试图实行一种“无形象之说”，由此得出了“无关存在”（Seinlosigkeit）概念^①。上文已述，海德格尔沉入深渊的下行没落是为了在有己结构的“转向关联”中临界最后之神在掠过之际发出的暗示，然而当时他的意向依然倾向于“实现”也就是神的“到达”这一面。现在，通过彻底切分存在和神，“存在的无-神状态和神性者的无关-存在状态作为同一者在相互转向中遭遇对方”^②。两极相逢，从而获得片刻的平衡。或许，这就是海德格尔在神的问题的探索方面可称之为“结论”的东西。

其实，与其说是结论，不如说是遗留的问题。在1941年所写的全集第71卷的序言中，海德格尔提出了对《哲学贡献》的六点批判，其中一条说的就是“关于最后之神的思想还是不可思想的”（GA 71, S. 5）；而在全书唯一提到最后之神的一节中，海德格尔还认为“最后之神首先为那个东西的本质现身奠定基础，也就是那个以恶劣的计算方式而被叫作永恒的东西”（GA 71, S. 230）。问题或许就出在这里。正如策兰从另外的角度所说的：“诗歌不是处在时间之外的。诚然，它要求成为永恒，它试图穿过并把握时间——是穿过，而不是跳过。”^③这一问题的难度来自事情本身。直面事情本身的难度，而不是以理论化的知识建构或者以美文学化的艺术表达来掩盖它，这才是最难的。然而，现代人对海德格尔所说的“世界黑夜”还会有感觉吗？

究其实质，海德格尔关于最后之神的探索，的确是在寻找一种形而上学之后的宗教维度，一种走出绝对与虚无两极的信仰可能，就像奥斯维辛之后继续写诗的可能一样。海德格尔之后，虽然也有人（如策兰等）在这个方向上做出了可贵的探索，但即便到了今天，依然知者寥寥。例如，我们固然可以说，海德格尔关于最后之神的思想是在“超验世界崩塌之后”，“仍然诉求真实”，并将其存在史著作看作是“试图建构一种圣俗交织的现代话语”、一种“崭新的超越哲学”^④。这样的看法在内容上并不算错，然而这样的话语方式已经和海德格尔哲学的基本态度背道而驰了，自然也看不出海德格尔之所以要费尽心思地去说、且不得不如此说的根据所在。归根结底，这一问题在我们这里可以转换为以下问题：在失去绝对的依靠之后是否还能言说，或词语如何不失去重量？这不仅是一个理论问题，而且是要我们在自己的领域内一点点做出来的。而只要去做，就会碰到难度。在这个意义上，最后之神的问题可以说就是这个“难度”本身。

（责任编辑 行之）

① See Daniela Vallega - Neu, “Heidegger’s Imageless Saying of the Event”, *Continental Philosophy Review* 47, 2014, pp. 315-333.

② Paola - Ludovica Coriando, “Zur Er-mittlung des Übergangs. Der Wesungsort des ‘letzten Gottes’ im seinsgeschichtlichen Denken”, Paola - Ludovica Coriando (Hrsg.), ‘Herkunft aber bleibt stets Zukunft’ - Martin Heidegger und die Gottesfrage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, S. 106.

③ [德] 保罗·策兰：《灰烬的光辉：保罗·策兰诗选》，王家新译，桂林：广西师范大学出版社，2021年，第497页。

④ 林子淳：《“最后之神”即海德格尔的基督？》，《世界哲学》2015年第1期，第70-71页。

从圣经释义学看经学

景海峰

【摘要】儒家经学是围绕着“六经”或“四书五经”展开训释所形成的一整套学问，它的核心内容关乎人与自身的关系，从国家社会群体到个人身心性命，均离不开人的活动的实践性和日常生活的处境化，这就决定了其本质是人学而非神学。同为解释经典，圣经释义学是以宗教信仰作为其重要基础的，在神圣向世俗过渡的进程中，《圣经》释义所积累的经验和问题线索成为现代诠释学产生的先导。儒家经典的解释史及其现代掘发，虽然与圣经释义学的文化背景和历史境遇很不相同，但同样作为解经学，在其迈向现代学术体系的过程中，一定也面临着相似的问题。通过对比与分析二者的异同，可以帮助我们认识经学的解释学特征，以便更好地理解 and 促进其当代的转化。

【关键词】解经学；圣经释义学；儒家经典诠释；经学；神学与人学

中图分类号：B26 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2021) 05 - 0120 - 08

作者简介：景海峰，宁夏贺兰人，(深圳 518060) 深圳大学国学院暨哲学系教授。

基金项目：北京大学高等人文研究院（世界伦理中心）研究项目“启蒙心态对现代中国的影响——儒家伦理在今天的华人世界”

经学是以历史文献的传承、古典知识的探求以及人文思想的发挥为其主要内容的，这和圣经释义学 (Exegesis, Biblical Hermeneutics) 所涉及的领域非常相近，在学问的形式上也最容易引发联想。如果说经学是我国传统学术中历史最悠久、影响最深远、积累也最丰厚的古典学问形式，那么圣经释义学在西方古代文化的历史上同样扮演了知识中心的角色。惟有不同的是，在它们所解释的经典之根本性质：世界各大文明的原初经典一般都是宗教的圣典，因而具有信仰的唯一性，其解经活动也大多与宗教性的事务联系在一起，所以解经学即是其教法学或者经院哲学；而儒家的经学更多地表现为一种现实人生与世俗关怀的学问，因而不具有宗教信仰的本质，更没有严格意义上的一神教的那种超越性和排他性。这一经典性质上的差异，影响到解释经典的具体方式及其历史进程，由此发展出来的经典解释学，其面貌也是大不相同的。但这种差别并不影响我们对之的比较，因为它们在人类文明发展的历史长程中所扮演的角色和作为古典知识的身份是十分接近的。尤为重要的是，在科学主义时代和现代学术范式的冲击下，经学与圣经释义学都与现代学术的学科体系逐渐发生剥离，有些内容被打散之后重新编排在文、史、哲各学科领域之内，而有些内容则被摒除于现代知识体系之外，因之在整体上发生了裂散。尽管它们的变化过程和当下处境有所不同，但其被彻底边缘化的结局以及凋敝破碎的“身影”是何等的相像！所以，我们对两者进行比较，不但能引带出一些类似的问题和相互的启发，而且对我们理解经学、推动经学的复兴也将有莫大的助益。

一、以信仰为前提的解经学

作为各自文明系统的主干形式，儒家之经学和西方基督教的圣经释义学有着相似的位置，经学是围绕着“十三经”（或“四书五经”）这些典籍的整理与阐释而展开的，圣经释义学面对的则是基督

教的根本经典——《圣经》。在文本解释的视野下，这两种经典系统不但同样历史久远、影响深广，而且有着各自非常复杂的解释史和多得数不清的解释学问题。关于诠释学兴起的宗教背景以及现代解释学与宗教改革运动之间的关系，伽达默尔的学生格朗丹（J. Grondin）曾做过清楚的说明：

解释学的传统主要是由新教徒，从弗拉西乌斯到施莱尔马赫、狄尔泰、布尔特曼、埃贝林，可能还有伽达默尔建立起来的。对狄尔泰（第一位解释学史家）来说，这一点似乎很清楚：解释科学（die hermeneutische Wissenschaft）的兴起与新教的兴起是一致的。^①

实际上，作为一门学科的诠释学，其登场是与基督教的解经史密切联系在一起的，对《圣经》的解释绵延了一千多年，包括早期的教父哲学和中世纪的经院哲学，都是以《圣经》释义作为其学说展开的核心的。但就其近代的转型和现代诠释学的谱系来讲，这一新的解释学形态的出现又和新教的崛起有直接关系，在一定程度上，它也是宗教改革运动的重要成果之一。“诠释学”（Hermeneutik）一词首先出现在丹豪尔（J. C. Dannhauer）在1654年出版的著作《神圣诠释学或阐释神圣经典的方法》（*Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*）一书。丹豪尔等人想要建立诠释学这一学科，旨在为新教的不同教派提供统一的《圣经》解释的理论、方法和范例^②。显然，这样的诠释学主要还是以《圣经》文本作为诠释对象，是传统的《圣经》释义的延续，即依然是神学解释学或基督教的解经学（Exegesis）。

圣经释义学的主旨在于，当我们面对神圣的经典时，诠释作为独特的活动为我们提供了通达神的意志或经文意义的途径。理解和诠释作为一种技艺，在其被精确地实施时，会揭示出文本的真实意义，所以诠释学要致力于制定理解和解释的活动规范，以便能够保障客观统一的文本意义之生成。事实上，早在基督教形成之初，解经活动就已经与《圣经》的正典化过程在同步进行，而在基督教传播的过程中，犹太—基督教传统的内在张力、古希腊罗马文化的历史环节等因素在共同起作用，这些都深刻地影响了对《圣经》文本性质的理解。在这一背景下，出现了旨在保证新旧约之统一性的预表（typological）解释、源于犹太教的字面（literal）解释以及来自希腊的寓意（allegorical）解释等^③。在天主教占统治地位的中古时期，作为基督信仰解释权威的罗马教廷运用教义学来统一对《圣经》的解释，而上述解经方法则在不与教义体系发生冲突的前提下得到广泛应用^④。所有这些基督教传统中长期被采用的解经方法，在17世纪新兴的圣经释义学中都得到重新的审理和确认。在随后几个世纪中，罗马教廷在天主教内部仍能维持对《圣经》的权威解释；而不再拥有统一性的新教各派，则更多地依赖于早期的福音布讲（kerygma），并尝试建立一门新的释经科学，以达致对神圣经典的客观化理解。可以说，圣经释义学的这一特殊作用使得它成为基督教神学、特别是新教神学的一个重要组成部分。

利科（P. Ricoeur）指出，“虽然在基督教中一直存在着解释学的问题，然而今天解释学问题在我们看来似乎还是个新问题”；这个新问题就是解释学的现代意义的建构，“而这个意义对希腊或拉丁教父，对中世纪甚至是宗教改革来说是不存在的”^⑤。特别是到20世纪，西方哲学的语言学转向对思想界产生了广泛而深刻的影响，这种影响也波及到《圣经》诠释的理论与实践，一个突出的方面就体现在解经学对《圣经》文本所承载的话语之本性的意识。

① [加] 让·格朗丹：《哲学解释学导论》，何卫平译，北京：商务印书馆，2009年，第68页。

② 详细分析可参见[美] 帕尔默：《诠释学》，潘德荣译，北京：商务印书馆，2012年，第24—49页。

③ 关于这些解经法的详细讨论，参见[美] 兰姆：《基督教释经学》，詹正义译，香港：美国活泉出版社（Living Spring Publications），1993年，特别是其中的第1章、第9章；关于预表法的诠释学意义，参见P. Ricoeur，“Preface to Bultmann”，*The Conflict of Interpretations*，ed. by Don Ihde，Evanston：Northwestern University Press，1974，pp. 382—385。在《为布尔特曼著作法文版所作的序言》一文中，利科还赞赏了德吕巴（de Lubac）神父关于经文四种意义（即历史的、譬喻的、道德的、类比的）的论述，认为他使经文和生存的互相诠释的广阔空间为人所知。（参见[法] 利科：《解释的冲突——解释学文集》，莫伟民译，北京：商务印书馆，2008年，第469页。）

④ 有关这些解经方法的详细讨论，参见[美] 兰姆：《基督教释经学》，第38页。

⑤ [法] 利科：《解释的冲突——解释学文集》，第466、474页。

第一个问题是破除神话，重新确立信仰的后批判时代的意义。“破除神话学在于对解释学的一种新的用法，它不再是一种感化，把精神意义建造在字面意义之上，而是在字面意义之下进行的一种挖掘，一种解构，即对文献本身进行的解构。”^①这种解构首先就是要对话语发出者的身份、话语媒介的性质、话语内容的层次、话语诠释者的条件、应当遵守的语言规范等问题，做出一个系统的反思。过去的《圣经》释义建立在信仰的基础之上，对经典充满了敬畏感，“《圣经》乃是上帝的神圣宣告”^②。这样的理解首先在诠释的前提上便发生了困难。伽达默尔问道：

这种前提是否是与人的一起被给予的呢？在每一个人那里是否因为人被上帝问题所困扰而存在着一种与上帝启示真理的先行的实际关联呢？或者我们是否必须说，只有首先从上帝出发，也就是说从信仰出发，人的存在才知道自身是被上帝问题所支配？但是这样一来，前理解所包含的前提的意义就成为有问题的了。因为这种前提显然就不是普遍有效的，而只是从真信仰观点来看才是有效的。^③

这一前提在应用的普遍性上遇到了麻烦和困境，导致非信仰形态的解释活动的无效性，所以哲学诠释学才要从语言本体论上来破除建基于信仰基础之上的《圣经》解释的神话。就语言和理解的根本属性而言，基于信仰的解释只能是文本范畴多种可能性应用之中的一种，而《圣经》释义的原则却完全颠倒过来，试图把所有的解释都笼罩在信仰之下，以变成自己的工具。对此，利科指出：“与哲学诠释学相比较，圣经诠释学是一种区域性的诠释学，哲学诠释学则构建了普通诠释学。”^④

第二个问题是解释学循环的悖谬，圣经释义学的原则是“为理解就必须相信，为相信就必须理解”^⑤。这样一来，在解释的方法论上就陷入不能自拔的两难境地：要理解文本，就必须相信文本向我们宣告的一切；但文本向我们宣告的一切，只能出现在文本之中。利科对此分析道：

之所以存在循环，是由于解经者并不是他自身的支配者，他想要理解的，就是文本所说的；因此，理解的任务就受制于那个文本本身中所涉及到的一切。基督教的解释学便是由那在文本中所涉及的问题推动的，理解就是遵从对象所想和所想言说的。^⑥

这样一来，解释活动就变成一种服从于权威的工具，经文意义的前置性限制了解释的种种可能。现代的诠释意识正是要突破这一局限，所以把“经文”概念变成“文本”概念；解释不仅关注于经典，也涉及能被当成有待释读的文本的任何符号群，包括梦、仪式、神话、艺术作品等^⑦。

由上述分析可见，圣经释义学的解经活动是完全站在信仰者的立场上的，解释经典只是为了证成神意的先在和高明，因为经文不同于一般的世俗文本，它的话语是由神告喻的，而不是从人发出的。对布尔特曼（R. Bultmann）说的“圣书的解释与所有其他文献一样，应当遵循同样的理解条件”，伽达默尔分析到：这里所说的“理解条件”是指解释者与他从文本中所得知的事情之间有一种先行的关联，而这个“前理解”对信仰者来说，就是圣典中已经包含了的神的旨意。“解释应当永不忽略

① [法] 利科：《解释的冲突——解释学文集》，第475页。

② 有意思的是，现代新儒家的开山熊十力否定西方宗教因信仰而生之敬畏，认为“妄计有上帝，而以为依归者，此迷妄之情也。依妄情而起敬畏，非真敬畏者”。但他并不否认对于圣人经典要有敬畏心，认为孔子所说的“君子有三畏，畏天命、畏大人、畏圣人之言”，其中圣人之言（六经）不可轻疑、不可违逆，存此三畏之心，方可读经。他由此提出“四祸”之说，即“叛圣言者德之贼”“轻疑圣言者德之弃”“窃圣言者”“墨守圣言者”皆祸天下者也。而这些必须以三畏之心来对治，之后方能于圣言，“有所变通而非叛也；有所致疑而不轻，将以求真也；有所发挥而深嫉夫窃也；有所创见而不甘墨守也”。他认为，这才是真正的敬畏，“真敬畏者，自性（本心）惻然发动，不容已也”。（参见熊十力：《读经示要》，《熊十力全集》第3卷，武汉：湖北教育出版社，2001年，第713、722页。）

③ [德] 伽达默尔：《真理与方法——哲学的基本特征》上卷，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第426页。

④ [法] 利科：《从文本到行动》，夏小燕译，上海：华东师范大学出版社，2015年，第125页。

⑤ 利科认为，信仰问题一定要成为一个解释学的问题，成为人类言语的事件，并且只能在这种人类言语的解释活动中得到承认。这样一来，“‘解释学循环’诞生了：相信就是倾听召唤，但为了听到召唤，我们必须解释讯息。因此，我们必须为了理解而相信，为了相信而理解”。（参见[法] 利科：《弗洛伊德与哲学：论解释》，汪堂家、李之喆、姚满林译，杭州：浙江大学出版社，2017年，第371页。）

⑥ [法] 利科：《解释的冲突——解释学文集》，第476页。

⑦ [法] 利科：《弗洛伊德与哲学：论解释》，第20—21页。

这一点，即使神学家的博学解释也必须经常记住，《圣经》乃是上帝的神圣宣告。因此，对《圣经》的理解就不只是对其意义的科学探究。”“因为它显然不是通过理解过程得到的，而是已经被预先设定。”^① 所以，在解经的活动中，对经典的理解不在于解释的技巧，而在于解释者的虔敬。在诠释者的意识中，需要时时警醒的是应该如何去接近《圣经》文本所承载的信息，解释所要达到的目标便是上帝之告喻的真意，而它又早已经被预设了是具有客观性和普遍性的。对此，兰姆（Bernard Ramm）在《基督教释经学》一书中说得更明确：“神已经在《圣经》里面说了话，这是我们信仰的中心。假如没有肯定这一点，那么我们会落入相对主义以及人为知识的暧昧中。”^② 显然，圣经释义学的这一根本特点，与作为世俗性学问的儒家经学是根本不同的。尽管经学中也存在着盲信圣言的问题，但这从来不是不可质疑的，更不是思考活动的绝对“前在”性和解释的终极目标。所以，在《圣经》释义中对所诠释的话语的神圣性的认定，以及对诠释之统一性的要求，是圣经释义学的根本特征，这是由其宗教性质所决定的；这也是诸多教派取得教义理解上的统一性的重要基础，与其共同信仰和原初动机联系在一起。

二、儒家经典的历史性

儒家经典并非神创，这和基督教《圣经》的起源大不相同，所以围绕着“六经”的解释也不是神学式的证明，而是各种世俗性知识的汇集。尽管在原初性上，儒家经学与圣经释义学有着明显不同，但《圣经》释义的理论与实践，尤其是它的近代化转折的轨辙，对于我们理解和诠释儒家经典仍具有一定的启发性。这包括当我们面对经典文本时，必须先要明确的一点就是该话语的本性，即要判定文本所承载的话语是由何种地位的言说者向什么样的听者发出的，以及这些话语是出于什么样的目的、它的主题是什么、以何种方式言说、在言说者与听者之间会产生什么样的后果，等等。从本质上讲，如果说宗教的圣典所沟通的是神与人的关系，因而在语言表达和文辞使用上充满了宣教与训诫的口吻，是居高临下的神灵面对着芸芸众生的告喻和警示；那么儒家经典的言说方式要平和的多，除了记事性的叙述之外，凡是涉及到人与人的关系时基本都是采取平等的姿态，即便言说者是在行使教化的权力（如君主对臣民、师长对学生晚辈等），语气也要舒缓的多，而不是训诫。这种话语形式往往不能构成绝对的权威性，因为它不是神谕、不是以神的口吻讲出。所以我们说，就经典的根源性意义讲，各种文明形态之中的“经”都具有大体相像的地位，是其文明体系的思想之源和教化之本；但面对经典的态度和对于“经”的解法，则各文明之间又有显著差别。对各大宗教形态的文明来说，解经是基于信仰的态度而对圣典的意义所做的一种阐释，是对神的旨意的证成，也是对超越性价值的具体展示。而对于世俗性的文明而言，解经活动更多的是和其历史文化的集体记忆联系在一起的；在经过对诸多的文化因子不断的筛拣与锻造之后，逐渐形成以经典为中心的价值共识，从而达到一个文化共同体的成立。华夏文明在其远古的历史记忆中，可能也曾经历过所谓“民神杂糅”（《国语·楚语》）的状态，理解意识和解释之活动均以猜度与迎合神的旨意为中心；但在“轴心时代”之后，因为大规模的文献集结与整理活动，由此所铸成的文明形式便与西方一神教的宗教形态截然相别了。所以，以儒家为代表的中华文明之经典建构史，走的是一条清理族群之历史记忆与整合已有之记述文献的道路，它主要关注与描述的是与人相关的活动状态及其历史轨迹，瞩目于人类群体自身的各种关系，而非聚焦于人与神的关系。这样，其成文的经典系统在有限包含了远古宗教之印迹的前提下，主要的叙事对象已明显地转变为人、而不是神。故儒家之“六经”是一种人典、而非神典，这就与宗教文化形态中的“圣典”在性质上有根本区别。由此本质属性，因之而起的经典解释活动，便与宗教之中的解经学产生明显的不同，这也是儒家经学与基督教圣经释义学的最大差异处。

儒家经典的形成有着漫长历史，它是先民在认识世界、改造世界的过程中，对自身实践活动的体

① [德] 伽达默尔：《真理与方法——哲学的基本特征》上卷，第425页。

② [美] 兰姆：《基督教释经学》，第3页。

知与总结，是思想观念逐渐凝聚和成型的结晶。作为华夏文明思想源泉的书写材料与众多的原初文献，如涓涓细流，从不同时代、不同区域逐渐向着某种统一性汇聚。到了春秋晚期，经过孔子集其大成之后，最终成为经典化的“六经”系统。六经的诞生标志着轴心期中华文明之思想形态的清晰化和人文精神的确立，产生了诸子百家争鸣的繁盛局面和其后作为中国文化之主干形式的儒学。当然，一如六经的形成是一个十分漫长的过程，六经的完善化也不是一蹴而就的，其后续的发展同样经历了复杂的演化。正因为六经是中国文化历史延续的源泉活水，所以应因不同时代的需求，其在内容方面就必须不断地加以诠释，在形式上也多有改变与调整。《汉书·儒林传》谓：“古之儒者，博学广六艺之文。六艺者，王教之典籍，先圣所以明天道、正人伦，致至治之成法也。”孔子正是以“吾从周”之志，将先王的六艺之教做了系统化的阐释，赋予其新的意义。“叙《书》则断《尧典》，称《乐》则法《韶舞》，论《诗》则首《周南》。缀周之礼，因鲁《春秋》，举十二公行事，绳之以文、武之道，成一王法，至获麟而止。盖晚而好《易》，读之韦编三绝，而为之传。”^①经过孔子的整理编排和系统改造之后，先王之“六艺”变成孔学之“六经”。所以，尽管像朱子所说，“孔子删《诗》、《书》、定礼乐、赞《周易》、修《春秋》，皆传先王之旧，而未尝有所作也”^②，但其作为经典的意义却由此建立起来，使得这些文献具有“理解的历史性”或“解释学的历史性”，其面貌便完全不同了^③。战国时代的儒家是接着孔子所开创的路向继续往前走的，他们诠释文典、踵事增华，使六经在思想内涵上更突显，形态也渐趋于丰满，六经并举，成一定型。到了汉武帝的时代，确立了五经博士，这些经典进入一个体制化的形态，获得至高无上的尊位，由此开启了其后两千余年的经学时代，五经成了儒家的根本要籍，也成为统治者意识形态的重要基础。

这样一种经典的建构史和经学形成的过程，完全是立足于现实生活和历史经验，其运行的轨迹既没有创世的神话也没有天启的想象，而只是人的实践活动的积累和历史进程的总结，这就和《圣经》的神创性史诗与启示录叙事很不一样。六经文献的漫长积累过程，是伴随着先民“观象制器”的探索活动和圣王“创业垂统”的政治实践而一起演进的，它的产生过程没有神迹，只有人的生活经验、生命体悟和精神创造。即如明初王绅（直）所言：

六经非圣人之所作，因旧文而删定者也。《易》因伏羲、文王之著而述之《大传》，所以明阴阳变化之理。《书》因典、谟、训、诰之文而定之，所以纪帝王治乱之迹。《春秋》因鲁史之旧而修之，所以明外伯、内王之分。《诗》因列国歌谣、风雅之什而删之，所以陈风俗之得失。《礼》所以著上下之宜，《乐》所以导天地之和，皆切于日用、当于事情，而为万世之准则也。^④

这些典籍均是经过长久的历史积累，在整理和成编的过程中不断地添枝加叶、也不断地诠释，而不是功成于一人和一时。经过体系化和正典化之后，“六经”虽具有某种权威性和普遍价值，但它并不是神所赋予的，而是人自身活动创造性的结果。这些经典上摄三代文明之精华，下开后世历史文化之统续，成为中华文明代代相延的根与魂。儒家的经学就是围绕对这些经典的理解与解释而展开的，它并不是为了要印证什么，也不是要证成神意的先在性或者说明造物主的伟大，而是通过解释活动，不断地对人自身的实践进行体悟与追述，以形成一种绵延不绝的历史意识，造就族群所共有的对外部世界的独特理解和对人之存在价值的深刻认识。

以六经（或四书五经）为思想根源的中华文明，从轴心时代之后即走上一条以人为中心的道路，从人的活动自身来认识和说明这个世界存在的意义。这一选择是和它的经典系统之特质联系在一起的，因为六经都是“人典”而不是“神典”，六经所呈现出来的义理世界是人的世界而非神的世界。

① [汉]班固：《汉书》第11册，北京：中华书局，1962年，第3589页。

② [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第93页。

③ 利科在《解释的冲突》一书中将呈现意义的历史划分为三种：一是基础事件或即在时间的历史性，接近于所谓本然的历史或客观的历史；二是由历史学家所叙述而构成传统的生动解释的历史性，即叙述的历史或书写的历史；三是“理解的历史性”或“解释学的历史性”。（参见[法]利科：《解释的冲突——解释学文集》，第55页。）

④ [明]王绅：《诗辨》，程敏政编：《明文衡》卷14，《影印文渊阁四库全书·集部312》第1373册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第672—673页。

这一特性决定了儒学不是神学而是人学，它以人的现实存在和人的生命活动作为叙事中心。所以，“古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也”^①。六经是华夏文明早期历史的记忆式书写和实践活动的思想性表达，既是对真实世界的反映，也是人的精神世界的现实构筑。在这一经典系统中，既有形而上的致思取向和对未来的期盼，也有现实的规划和社会秩序的安排；既有精神层面的祈愿与向往，也有世俗生活的构建与铺摆；是形而上与形而下、道（理）与物（气）、理论与实践紧密结合的产物。从知识的类别讲，六经所涉及的内容可以说无所不包，因为它是人类社会早期实践活动和精神反思的总体性成果，所以必定囊括了现实存有的各个方面，同时辐射到精神生活的一般领域。

一种实践的、现实的知识形态，并不妨害其超越经验世界的祈望和形而上的追求。在经学所涉及的广博内容中，自我意识的成长和精神的反思性同样有着出彩的表现，如何说明世界的意义和人类存有的价值，成为这一知识系统的核心内容。熊十力说：

中学在昔，虽不妨析以四科，然义理之科，特为主脑。义理一科，虽亦含摄诸子余家，要以六经为归。天人之蕴，神化之妙，与夫人生日用之当然，六经之所发明，寓极玄于极近，穷幽微于甚显，体至精于至粗，融形上形下而一贯，至矣尽矣，高矣美矣，无得而称矣！诸子百家之学，一断以六经之义理，其得失可知也。习六经之义理，而自得于躬行之际，则经济诸科之学，乃有根据……故四科之学，义理居宗，而义理又必以六经为宗。^②

六经本身就有它的义理系统，而后续不断的解释更是构筑了一个以“道”为核心的世界（四书系统可以说是以“理”为核心）。这个系统既是对人的存有状态的最高概括，也是对意义世界的终极性说明，因之成为中华文明的价值之源。这一“道论”（或道体）的体系，是一种哲学思维的创造活动，是对于现实世界和人的行为的抽象概括和理论演绎，而不是基于某种信仰的超验学说，它表述的主角是人而不是神。这种道体的超越性还是来源于现实的生活世界，而不是依赖于神秘主义的冥思与想象，所以它是哲学的而不是宗教的。

三、经学与生活实践

儒家经学所面对的是世俗的世界，而不是神的天国，所以对经典的解释都是在人的社会实践活动之中来展开的。经典的解释者也不是神职人员，而是承担了具体的社会职责、生活于日常凡俗环境中的读书人，所以他们的处境和心志都是属于世间之常态的。那么，在凡俗之中如何建构经典的意义，就显然和宗教圣典的神证性是不一样的。儒家经典之理论意义的显豁和道德权威的树立，一方面要诉诸于历史，从丰厚的经验积累和圣王谱系记述中，突显出六经典籍的重要性与唯一性；另一方面，也要为这些材料的现实合理性及其长久的价值做出有说服力的论证。从六经的源头和这些文献的性质来看，其神圣性并不是先天就具有的，因为它们既非神造也不靠天启，而是人自身活动的记录与总结。故而，何以能够成为经典？为何能够具有神圣性？这就需要后人给予诠释和系统建构，需要不断的言说以加厚其神圣化的色彩。与西方宗教圣典的神性来源不同，儒家经典是历史积累的产物，是先王之事迹的叙事，也是经过孔子之手整理成编后的世俗性文典，要想提升其权威性，就必须要有了一套既感觉到崇高庄严又可以作现实理解的说辞，这就为后续的思想诠释打开了无限的空间。

在儒家经典的身份性及权威性确立之后，或者说伴随着经学形态的出现，这一经典意义深化的过程并没有完结，而是在经典系统的内部一直在进行着“深加工”，并根据时代的变化不断地做出适当调整。这样，经典诠释的活动便呈现出丰富多彩的样态，在每个时代之不同的思想人物，可能都会以有所差异的方式介入到这种理解和解释的活动中。从经学发展的历史看，经典解释的形式既有革命性的变革，也有渐进式的改良，在不同时代背景下的人物所表现出的经典观念和经学态度也是很不一样的。在今文五经立于学官之后，“党庠无异学，授受有专家”；后古文经起，私相讲习，有郑玄出，

① [清] 章学诚撰、叶瑛校注：《文史通义校注》，北京：中华书局，1985年，第1页。

② 熊十力：《读经示要》，《熊十力全集》第3卷，第561—562页。

遍注群经，今文经“遂扫地而无余”。魏晋以后，经分南北学，经典注疏形式剧烈变化，至唐孔颖达撰《五经正义》，“天下始靡然从之，而郑、服之学寢微”^①。到了北宋，疑经之风始起，理学思潮渐兴，为了回应释、道二教的挑战，朱子等重构了儒家的经典系统，“四书”突显，程朱、陆王交相辉映，成一思想之大变局。明代以后，或墨守程朱，或心学肆决，又有了回到“五经”的要求，故乾嘉考据学大兴，治经由“虚”而返“实”。在这个复杂的变化过程中，经学的面貌与经典之格局是随着时代的改变而在不断调换的，并没有一个僵固不变的模式。就像刘师培所说的，“盖后儒治经学，咸随世俗之好尚为转移……盖治经之儒，各随一代之好尚，故历代之君民咸便之，而六经之书遂炳若日星，为一国人民所共习矣”^②。在不同的时代，经典之阵形和每一部经所扮演的角色或发挥的作用可能是很不相同的，其功能也会随着学术风气的改变而加以调整。

这样的经学形态是与社会政治变革和人们日常的生活情状联系在一起的，经典不是凝固不变的，而是随着社会生活的变迁，在不断的阐释之中呈现不一样的价值。与《圣经》释义相比，儒家经典的解释更多的是立足于人的实践活动，从现实生活中来体悟和印证经义之内涵；所以经学的内容并没有一种先在的设定，而是表现出知识探求的广博性和心智活动的无拘无束。经学所研究的对象包罗万象、巨细靡遗，人的活动场域有多大，经学所涉及的范围就有多广，它是以人之存有的实践形态为转移的。这样，某种信仰的前定或者意义探寻的有限疆界，对经学来讲是不存在的，它可以随着实践的变化和认知的无限而不断地向前伸展。在分析神学信仰与认知理解之间的差别时，伽达默尔说：

信仰的自我理解显然是这样规定的，即从神学角度看，信仰并不是人的可能性，而是上帝向信仰者所显现的恩赐。然而，只要人的自我理解是由现代科学和科学方法论所统治，那就很难在人的内部自我理解中真正确认这种神学观点和宗教经验。在现代科学和方法论基础上建筑起来的知识概念不能容忍对它普遍性的要求的任何限制。^③

就世俗知识的广阔世界来说，儒家经学不受制于信仰的指向性和有限性，而是不断地探求未知的领域，将理解的普遍性推及到一切言说和观照的对象。这一解释特性与现代的科学方法论并不矛盾，而是可以融入到对于普遍性理解的当代诠释学意识中。

在历史上，儒家的解经是一个扩大文本意义域的过程，也是不断“刷新”经典之本真性的努力，通过解释以建立起某种普遍性，同时树立与强固了圣人的权威。通过诠释活动的推扩，圣人之意渐渐具有某种超越性，变成一种信念和终极目标。随着儒学的现代转型，在当下社会条件下，这些经学之中的假设已经全面崩塌，我们不可能再去接受这种唯一性。那么，意义的本源不回到经典的本真性，又能在何处寻觅呢？按照泰勒（Charles Taylor）对现代性境况的分析，现代性的意义需求可以通过回到超越性来满足，也可以尝试用一些纯粹内在性的术语来规定。“无需求诸于宗教，我们也可以通过挖掘自我的深度，在日常、自然和周遭万物中寻找共鸣。此种尝试曾在历史上产生过伟大的影响，‘自然’变得不仅仅是自然现实的总体，而且是自我的深层根源。”^④ 相对于动物的本性来说，人类在世俗生活中便有寻找意义的能力，我们可以通过对现实社会深层意义的体味，来印证那些经典形式所传递的本真性。“所以，努力养家糊口、生儿育女、听从长者的智慧、保护儿童等等，都在我们心灵深处产生共鸣。如果我们没有感受到这一切，是因为我们被割裂，与自我分离；我们必须被带回‘天性’。”^⑤ 这种个体性存在感知的汪洋大海，实际上就是“活泼泼”的生活世界，社会实践活动将这些个体化的感知联通起来，形成了一种力量。这便是经典凝聚为共识、具有本真性的基础，没有了生活实践的滋养，我们所设想与期待的经典本真性就是不可理解的。所以，“把实践的观点引入理解理论，从语言与实践的关联中把握人文科学与自然科学的统一，以及理解与解释的统一，正是这种统

① [清] 凌廷堪撰、王文锦点校：《校礼堂文集》，北京：中华书局，1998年，第204页。

② 刘师培撰、陈居渊注：《经学教科书》，上海：上海古籍出版社，2006年，第28页。

③ [德] 伽达默尔：《自我理解的疑难性》，《伽达默尔著作集·诠释学Ⅱ：真理与方法——补充和索引》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2021年，第165—166页。

④ [加] 查尔斯·泰勒：《世俗时代》，张容南等译，上海：上海三联书店，2016年，第357页。

⑤ 同上，第357页。

一，才能完成语言与实践的相互诠释，并避免使理解陷入相对主义”^①。儒家经学在历史上本来就有着生活性和实践性的特点，所以在这一现代转变过程中所遭受到的冲击便明显地不同于圣经释义学，因为在神圣与凡俗之间或者在宗教和哲学的分离中，儒学的知识形态是比较容易转化为现代学科内容的，而不需要一种划界或断裂式的抛弃。

四、结 语

从宗教的解经学，特别是西方基督教文明的圣经释义学来分析儒家经学的诠释学特征，可以帮助我们理解这种诠释传统与现代文化之间的过渡性关系，因为作为一般方法论的普遍诠释学（以施莱尔马赫为代表），就是直接从《圣经》解释学的实践中脱胎而出的，这其中的诠释要素及其转换机理，对于帮助我们思考经学的现代转型问题将是大有裨益的。在中西文化融合的当下，诸多的现代学术话题都与文明的同一性与差异性有关，比较我们的经学传统和其他宗教解释其圣典的历史，将是一件非常有趣的事情。这一中外比较的工作，着眼于文化系统中的经典以及经典解释的历程与方式，它介于比较宗教学和比较哲学之间，又有着浓厚的文献学色彩。就经典诠释学而言，对于儒家经学与基督教神学这两种解经方式的理解及其同异之辩，牵扯到对文明形态的区分与定位，也包括“儒家是不是一种宗教”这样的问题。我们讨论儒家经学的特点，是将之置身于对中国文化特质的理解这样一种大背景下的，而这又与它的经典系统的属性是联系在一起的。所以，如果确定“六经”不是神典（圣典），那儒家文化就不是宗教；反之，如果它不是宗教的话，那么“六经”有没有类似于宗教圣典的神圣性，这又是另外的问题。

从我们现在所做的研究工作来看，它的程序和方式是现代的，与古典知识不同，往往不涉及信仰的问题，因为现代学术研究的性质决定了所谓客观的态度。但当我们面对自己的经典传统时，它本身又是一个充盈着信仰元素的系统，因为中国人的精神世界，不管是个人的修身工夫，还是从事社会实践活动的正当性，诸如道统、政统、学统等观念所涉及到的场域，都跟这个体系分不开。所以，面对这样的矛盾和纠结，我们需要有一个清楚的分析 and 理解，也需要对此重新来做诠释。从儒家经典本身来讲，“四书五经”或“十三经”是中国人价值观念最集中的一种体现，中国文化最核心理念世代代都是通过对这些经典的阐发、传承而得到延续和展开的。尽管它的外在形式跟西方基督教，跟其他宗教形态的圣典或正典不一样，但它本身有没有宗教性？或者说它有没有信仰的色彩与成分？对于这些问题，都需要我们今天去认真思考，并且从经典的诠释来着手，做更为深入的分析 and 阐发。

（责任编辑 于 是）

^① 潘德荣：《诠释学导论》，桂林：广西师范大学出版社，2015年，第78页。

有限与无限

——《庄子·养生主》的自然超越意识

朱 承

【摘要】《庄子·养生主》的主题可以理解为“如何实现养生全神并在此基础上超越生命的有限性”。庄子认为，人的肉体生命是有限的，不能消耗在对于有形世界的知识把握上，也不能停留在经验和技术层面上来应对世界，更不能为形体的残缺、生存的困境以及人伦的礼法所限制，而应该顺任自然、由技进道、率性顺天，这样才能“养生全神”并彻底摆脱有限性的束缚，如同无形之火超越有形之薪的限制那样，把有限的生命投入到天道的大化流行中去，从而获得超越意义上的无限体验。

【关键词】《养生主》；率性顺天；有限；无限

中图分类号：B223.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2021）05-0128-07

作者简介：朱 承，安徽安庆人，哲学博士，（上海 200241）华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授。

《养生主》是《庄子》内七篇中文字比较短的一篇，关于其题目和主旨的理解，历来多有分歧。有人主张，“生主”即为肉体生命之真宰，指“精神”或“性”，养“生主”即葆养精神、养性全生。如明代释德清认为，“此篇教人养性全生，以性乃生之主也”^①。王孝鱼采纳王夫之《庄子解》之说，提出“‘养生主’三字，意谓养生之主，而‘生主’指形神之神而言”^②。也有人认为，此篇题应以“养生”之“主宰”为解。如郭象认为，“夫生以养存，则养生者理之极也。若养过其极，以养伤生，非养生之主也”^③。钟泰认为，“‘养生主’者，以养生为主也”^④。张文江也提出，“庄子的‘养生’，养的是生命的‘生’，不仅养形，而且养神……‘主’，主宰，主旨”^⑤。可见，关于《养生主》篇题的“题解”，历代注释者各有所重，但从这些诠注的具体表述来看，不管是“养‘生主’”还是“‘养生’主”，一般都包含有“养生全神”之义，主张通过“顺养”而达到人的自然超越。基于这样的理解，该篇提出的核心问题可以看作是“如何实现养生全神并在此基础上超越生命的有限性”。当然，这只是对《养生主》之多维理解的一种可能。在此篇中，庄子似乎在提醒人们，要想突破人生的“有涯”，就不能试图在知识上掌握世界，而应该在精神上顺应世界。在庄子看来，只有顺应天道的自然性来消解知识技能的人为性，做到安时处顺、顺任天然，才能真正的实现“葆养精神、养性全生”，通过自然而然的顺应，从而实现无限对有限的超越。

一、有涯与无涯

人生短暂，但忧思无穷，“生年不满百，常怀千岁忧”（《古诗十九首》）。人的生命有限，肉身

① [明] 释德清撰、黄曙辉点校：《〈庄子〉内篇注》，上海：华东师范大学出版社，2009 年，第 62 页。

② 王孝鱼：《庄子内篇新解·庄子通疏证》，北京：中华书局，2014 年，第 56 页。

③ [清] 郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》上册，北京：中华书局，2004 年，第 115 页。这一条的“释文”说：“养生以此为主也。”

④ 钟泰：《庄子发微》，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 64 页。

⑤ 张文江：《〈庄子〉内七篇析义》，上海：上海人民出版社，2012 年，第 73 页。

之后的事情实际上是人们自己所不能把握的，然而现世的人们总是意图操持着身后的事情。于是，有人强调要“三不朽”，通过立德、立言、立功，使自己的精神长存于世。如所周知，立德、立言、立功是少数精英的事情，普通人只能在自己的家族领域里延续自己的痕迹。普通人没有立德、立功、立言的机会和本领，但也要追求人丁兴旺、香火不绝，通过祭祀、谱牒、庐墓等一系列方式，教育子孙慎终追远、缅怀自己，使自己的痕迹与意志长留于世。一般而言，希望超越自己肉体生命的有限性，在无限的世界里占据一席之地，既代表着人的终极关怀，也是人之常情，是人们对突破生命有限性的一种本真追求。

庄子也追求无限，但他所理解的“无限”，不是对无穷世界的知识性把握或者对知识世界的没有止尽的追逐，更不是希望被人永远铭记，而是在有限的生命历程上尽量养生全神，顺应自然，在心灵上去感知和体验无限性的超越感。庄子宣称，人的肉体生命是有限的，不能将其浪费在追逐有形世界的把握上。《庄子·养生主》说：

吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已！已而为知者，殆而已矣！

所谓“生有涯”就是人的肉身之有限性，而“知无涯”是指人们对世界的把握及其结果，肉身有限，而世界无限。杨立华曾指出，“这里的‘知’主要是可积累的经验知识。经验知识的无限性在哲学上是以为世界的无限为基础的”^①。我们认为，这里所谓的“知”除了是“知识”之外，还可以是人们对把握外部世界的心思和欲望，就是人期望把握外部有形世界获得经验知识的主观欲求，是希望认知和主宰客观世界的一种主观企图。庄子认为，以有限的生命追求无限的知识，以有限的名言去把握无限的道，劳而无功，迷而无觉，“非所以安且久也”^②。关于这一段，杨国荣认为，“‘有涯’意味着无法超越个体的有限性规定，个体本身有限性的规定决定了其行为方式也有一定的限度，不能试图去超越这一限度”^③。虽然世界是无限的，但个体是有限性的存在，在无限的世界面前，人必须接受其自身的有限性。关于此处的有限性与无限性之理解，崔宜明提出：

为什么有限的个体生命不能以追求无限的知识而将自身无限提升以分享无限而获得不朽的价值呢？在什么意义上，这样做反倒是生命的意义和价值的迷失呢？关键在于对认识、知识的“无限性”的理解。在庄子哲学中，认识、知识的无限性并不来自于存在的无限性，存在的无限性恰恰是不可认知的。认识的无限性源自于人类认知条件的有限性，它无非是人类理性抵达认识界限时所必然呈现出的无穷类推的无限性，实质上是试图认识存在的无限性而必然导致的认识本身无意义循环的无限性，即“对待”的无限性。^④

按照崔宜明的看法，庄子在《养生主》篇开头所提到的“有涯”与“无涯”，可以区分为三个层次，即生命的有限性、认知活动的无限循环性、存在的无限性。按照这一区分，我们可以认为，在庄子看来，有限的生命不足以掌握无限的存在，而认知活动的无意义之无限循环，不值得人们在有限的生命里去追逐，故而无论从存在还是认知的角度，都不应该去“以有涯随无涯”。换言之，庄子以“放弃世俗认知”的方式作为应对世界、全生养神的智慧。关于对待“知识”及“认知活动”，孔子的态度与庄子可做比较观之。孔子说：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉。”（《论语·子罕》）孔子强调自己无知，一方面显示了孔子伟大的谦虚，另一方面也说明在分门别类的无穷知识和应对世界之方法的整全智慧之间，孔子选择“叩其两端而竭”的方法意义上的智慧，拥有这样的智慧，就可以在任何具体领域“物来顺应”。同样是“无知”，在孔子和庄子那里却有不同意味，孔子倾向于以整全的方法来取代碎片化的知识，希望以更明智的策略来应对世界的复杂，而庄子则选择放弃徒劳的认知活动而顺应世界，以“顺”来与世界相处。从表现来看，孔子和庄子都意图超越对于世界的具体认知，但孔子依然要把握世界为我所用，而庄子则要求顺应世界的自然性本质。从孔子和庄子对知识之态度的简单比较，大致可以看出庄子从顺应自然来体会无限的思想主张。

① 杨立华：《庄子哲学研究》，北京：北京大学出版社，2020年，第240页。

② [宋]吕惠卿撰、汤君集校：《庄子义集释》，北京：中华书局，2009年，第55页。

③ 杨国荣：《〈庄子〉内篇释义》，北京：中华书局，2021年，第118页。

④ 崔宜明：《生存与智慧——庄子哲学的现代阐释》，上海：上海人民出版社，1996年，第72—73页。

生命有限，但人们认知和掌控世界的心思无限，二者竟日相逐，耗神伤生，劳心悴形，于是陷人以危殆之境地。如此，有人还是要放任自己的心思愿望去追逐对于有形世界的认知，期望获得对于世界的知识性把握，迷而不觉，以至于不可救药。庄子劝说人们不可执着于对外部世界的把握与理解，不可迷信于知识领域而陷入怠妄，同样在人伦世界也无须执着于世俗的善恶。庄子认为，只要顺应自然，就是正当的，就能实现人本质上的生存诉求。《庄子·养生主》说：

为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。

在人生道路上，人的行动总要受到社会的评价与裁决，善与恶、表扬与惩罚就是这种评价与裁决。善、恶都是世间平常之事，在庄子看来，为善不要出于名利之心，为恶不要招致法律上的惩罚，因为无论是名利还是惩罚，都是人为造作而带来的后果，是因机心而非自然而成，因此对于人的全生养神多有妨碍。这里，肉体生命的价值超越了世俗的道德和法律，被庄子放在首要位置，也是其生存于世的主要目的，按照杨国荣的说法：“不是伦理和法理，而是感性生命，构成了关切的首要对象。”^①为了养生全神，庄子要求人们忘却世俗的善恶，“缘督以为经”，即放弃人为的心思和念头，一切顺任自然，将自然而然当成法则来予以遵循。“督”是经脉，如有所谓“任督二脉”之说，传递的就是气在人体内的自然运行之义。此处的“督”是自然之理则，是人力所不得更改之“常理”，凡事任“理”而行，“顺中以为常”^②，将安心顺应自然之理当作“经法”，也就是当作根本原则。庄子设想，如果人们都能安心顺任天理，断绝驰求多端的念头，不让奖惩成为自己行为的动机，就可以葆养精神、养性全生、养亲尽年，既能保证自己的安全，也能履行自己的伦理责任，进而在有限性的生命中拥有无限性的满足感。

苏轼的《沁园春·孤馆灯青》曰：“世路无穷，劳生有限。”人生有限而世界无穷，在庄子看来，世俗生活中“常怀千岁忧”的“忧思”与“期待”毫无意义，按此忧思，势必伤神伤生，不如忘却外在的功名、善恶，顺应自然，忘却对象世界。忘己、忘功、忘名，就像庄子提到的“至人无己，神人无功，圣人无名”（《庄子·逍遥游》）。在庄子看来，世俗的伦理、法理都可以忽略，不能构成人们生活的依据，只有按照天理自然的安排去活动，才是“养生主”的妙道。“生之有”是有限的，而“生之主”是无限的，要超越有限之形去体悟无限之理。为了更好的说明从有限中体验无限的道理，庄子用“庖丁解牛”的故事说明之。

二、有限之技与无限之道

在中国文化传统中，“庖丁解牛”是一则非常有名的故事，几乎是家喻户晓的词语。正因“庖丁解牛”为人熟知，故而往往有多维解释，最常见的是“熟能生巧”“得心应手”“运用自如”之类的解读。“解牛”是日常的生活场景，从“熟能生巧”等技术层面来理解当然无可厚非，不过，庄子擅长在具体生活场域里阐述最本质的哲学道理，习惯在日常生活里发现自然之道，顺此之例，我们也可以继续发掘其可能的内在意涵。

“庖丁解牛”故事最关键之处不是“解牛”的技巧，而是庖丁对梁惠王阐述的“解牛之道”。梁惠王在《孟子》中曾隆重登场过，《孟子》首篇就以“梁惠王”为名，成为孟子申述其政治见解、王道理想的背景式人物。同样，梁惠王在《庄子》里再次被当作思想演示的背景人物。政治人物在先秦哲学里往往成为思想生发的背景，尤其是在庄子的文本里，其真实性大可不必刻意细究，这似乎是一种书写套路；另一个方面，这也说明了即将要表达的思想是慎重的，是在公开场合下所做的正式宣示，也是具有公共性意味的。在庄子的笔下，庖丁为梁惠王表演了一场非常细致且具有观赏意义的“解牛”表演（现在的动物保护主义者可能会觉得残忍），更重要的是，他给梁惠王讲了一番道理。《庄子·养生主》说：

庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所倚，砉然响然，奏刀騞然。莫不中

① 杨国荣：《庄子的思想世界》，北京：北京大学出版社，2006年，第202页。

② [清]郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》上册，第117页。

音，合于桑林之舞，乃中经首之会。文惠君曰：“嘻，善哉！技盍至乎此乎？”庖丁释刀对曰：“臣之所好者，道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇，而不以目视。官知止而神欲行，依乎天理，批大隙，导大款，因其固然。技经肯綮之未尝，而况大觚乎？良庖岁更刀，割也。族庖月更刀，折也。今臣之刀，十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间，而刀刃者无厚，以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒。视为止，行为迟，动刀甚微，砉然已解，如土委地，提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。”文惠君曰：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。”

庄子借庖丁之口所阐述的道理，其核心在于“道技之辩”。在庖丁的“解牛”表演活动结束后，梁惠王认为，庖丁的“解牛”是技术层面的问题，解牛技艺醇熟至极，故而发出“技盍至乎此”的由衷赞叹；而庖丁认为，“解牛”不仅仅是“技”的问题，更是合乎“道”的结果，或者说表面上看是技术熟练，实际上是合乎道之后的自然结果。换言之，庖丁的“解牛”是其“体道”以后循乎天道、物理的自然表现，合乎自然则水到渠成，已不是人力或修习技艺后的刻意而为。庖丁自述了其由技入道的历程：在经验积累的基础上，他逐渐形成对“解牛之道”的认知，有点类似于欧阳修《卖油翁》所说的“无他，惟手熟尔”；随着经验的积累，庖丁的解牛技巧从感官认知变成心灵的默会与体认，从有形的局部熟知到无形的整体把握，也就是说不再通过能用语言来解释的技巧，而是通过心灵对于牛的整体性领会。这就是庖丁在长期的实践过程中体会的“解牛之道”，这种“道”不能够用语言来传递与表达。就像轮扁斫轮，“不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣”（《庄子·天道》）。轮扁不能用语言将斫轮的技术传递给他人，甚至包括他的儿子，因为这一“技术”不能通过语言来进行精准传递，而是完全靠工匠个人在反复实践中的默会体认。一般而言，“技”可以机械地予以重复，通过语言将程序式的技巧、工作流程等清晰地描述出来，让人们按照此步骤操作即可。而“道”只能依靠个体的默会，在庖丁那里，就是靠自己长时间的摸索，体认出只有“依乎天理”才能做到“游刃有余”的“解牛之道”，以“顺”而“为”。从庖丁对其解牛历程的介绍来看，他也经历了“所见无非牛者”——“目无全牛”——“以神遇牛”等渐次变化的过程，这也符合经验积累的一般规律，“技”逐渐进乎“道”。在“技”的阶段，费神、费力、费工具；而在“道”的阶段，全神全志，保全工具，所谓“踌躇满志，游刃有余，善刀而藏”，在合乎自然之道中体会劳作之美。

“解牛”本来是一个血腥混乱的场面，而在庖丁那里变成一个艺术性的审美过程，如同在进行乐舞表演，“桑林之舞、经首之会”；“解牛”本来会损害刀具，但在庖丁的手下，刀不但没有损害反而“新发于硎”；“解牛”本来会让执行者紧张耗神，但庖丁却“踌躇满志”。这种对比体现了庖丁的不同寻常。从“养刀”到“养生”，在气氛、工具、精神都无损害的情况下，庖丁完成了本来十分费力的“解牛”工作，这对政治人物梁惠王来说是十分有吸引力的，可以促使“他”思考更深入的东西。一方面，对个体养生而言，保全肉体生命也有一个“技”进乎“道”的过程，要在日常生活中总结经验，最后按照自然天理要全生养性。另一方面，由于梁惠王是政治人物，他不能只停留在“养生”，还应该将“养生”与“治国”联系起来：对于国家治理而言，保证国家健康发展也要“技”进乎“道”，从人为之治回归到自然之治，按照自然天理而行，不要将个人意志强加在治国的事务上，让国家顺自然之理而治。当然，这不是一蹴而就的效应，而是一个渐进的自然过程，即由原始状态到人治状态再到无为而治的理想境界。无论是个体全神养生，还是国家治理，从“技”的维度来看都是有所局限的，只有在“道”之维度上才是整全的，才可能体验“游刃有余”^①的无所局限。

关于“庖丁解牛”故事所蕴含的“无限性”精神，冯契认为是人因创造性活动而获得自由：“他的德性（才能或者某种本质力量）在其个性化的创造性活动中达到自由的境界，他因‘以天合天’而感到踌躇满志，当下体验到绝对、永恒（不朽）的东西。”^②顺着冯契的思路，我们可以认为，在

① 陈赞将“余”理解为“开启生命的另一种形态”，并认为“随着生命形态的转变，世俗状态下的知无涯而生有涯得以转变为生无涯而知有涯”。（参见陈赞：《论“庖丁解牛”》，《中山大学学报》社会科学版2021年第4期。）

② 冯契：《认识世界和认识自己》，《冯契文集（增订版）》第1卷，上海：华东师范大学出版社，2016年，第360页。

“解牛”这一活动中，庖丁发挥了其自在的天赋德性，在没有约束的情况下，根据对象物（牛）的自然构造予以长期的技艺探索，使其无形无限的精神意志性活动施诸于“解牛”这样有形有限的物质活动中，从而能实现对于有限的超越而体验无限。就此来说，庖丁顺应两种意义上的自然规律，一是要历经旷日持久的重复，才可能由“技”进乎“道”；二是要遵从对象物的自然构造，顺着对象的自然之理进行加工，就可能达成天人合一的境界。庄子所设计的“庖丁”这一角色在应对自然物的时候，不是去强行改变自然物的结构机理，而是在顺应自然的同时实现人化自然，终于“技进乎道”，从劳作变成艺术，从机械重复变成天道体认，从有限之“技”的养成变成无限之“道”的体验，即一种“内在的自由感”^①，进而在有限度的人类生产劳动中尽可能把握整全而无限的存在智慧。

质言之，庖丁解牛这则寓言试图通过“解牛”这一活动，说明人应该如何突破“应世”过程中的有限性。在人类处世、应世的过程中，所要处理的任何事都有一个“技进乎道”的过程，“技”是有限的局部性、时段性认知，而“道”是无限的整全式领会。人为的技巧虽然能发挥一定作用，但毕竟是有限的。要想获得无限的整全式通透领会，还是要率性顺理，尊崇并复归自然天道，将自己的劳作与顺应天道结合起来，通过“与自然为一”中获得自由以至无限，养生如此，世事也应是如此。人应该顺应这个过程，逐渐从“有限”中突围，达到“游刃有余”的无限人生境界。

三、率性顺天而悬解

在“技进乎道”的致思中，人为的有限之“技”最终被自然的无限之“道”所融摄，人由于在生活的征程中最终顺应了自然，“以天合天”，实现了对于无限性智慧的体验。在世俗生活中，人们常常是以人为的意志与行动来改变自然之天，并以此来实现人的生活目的，所谓“制天命而用之”（《荀子·天论》）。然而，在庄子这里，人的意志对于“天”来说往往是多余而徒劳的，他主张“无以人灭天”（《庄子·秋水》），希望“以天合天”（《庄子·达生》），发挥人的本性顺物之自然，遵照自然自身蕴含的规律来体现“道”，即“率性顺天”，只有这样才能让人自然而然地纵浪于无限的天地大化之中，“与造物者同游”（《庄子·天下》）。为了更好地强调“率性顺天”的“以天合天”，进而超越有限以体验无限，庄子又讲了三个故事以深化之。

第一个故事关乎“人”。寻常人都四肢健全，四肢不健全往往会引起人们的特别注意，右师就是这样一个容易引起他人注意的“独足”之人。《庄子·养生主》说：

公文轩见右师而惊曰：“是何人也？恶乎介也？天与？其人与？”曰：“天也，非人也。天之生是使独也，人之貌有与焉。以是知其天也，非人也。”

“独足”意味着人的肉身不全，在世俗的眼光里，这样的人是残缺的“人”，为人生在世的缺憾。在一般的经验认知里，日常生活中的“独足”之人会受到很多限制，特别是行动上有着既定的有限性。然而，庄子认为，“右师”的独足是“天”使之不全，而非“人为”，乃天命所为、造化弄作，得自于性命之理，因而也是顺合天意的，只是人们不懂得这样的道理，故而以非正常的眼光看待而已。即是说，“独足”虽然有碍于日常生活，但其面貌本来如此，因此应该顺应之，不以为奇。进言之，“独足”带来的生活有限性，不足以阻挡其获得“率性顺天”的无限感。正如李振纲所言，“对于庄子而言，生命的鲜活不在于外在的形态，而在于内在的心灵自由。心灵自由是生命存在的本质，也是生命尊严的内在依据”^②。形体上的缺失，既然是天之所为，就应该顺应天意，不必动摇心志以迎合流俗的评品，保持心灵的独立与自由来体现存在的意义。这与庄子“才全而德不形”（《庄子·德充符》）的思想是一致的，即天性整全、精神饱满而不为外在的形迹所干扰。虽然“右师”在形体上较之常人有所差异的，但也是顺天而非人为，因而在天德的整全性上是符合天道的，一样可以“养生全神”，即有限的形体不会影响“率性顺天”所蕴含的精神无限性。

第二个故事关乎“禽”。“禽”的习性是不受人造的约束而自在江湖山林之中，对待飞禽走兽，

① 杨国荣：《〈庄子〉内篇释义》，第123页。

② 李振纲：《大生命视域下的庄子哲学》，北京：人民出版社，2013年，第85页。

最好的办法就是按照它们的自然天性让其如其所是地生活，即所谓“以鸟养养鸟”（《庄子·至乐》）。在《庄子·养生主》里，庄子提到“泽雉”养生全神之境：

泽雉十步一啄，百步一饮，不蕲畜乎樊中。神虽王，不善也。

“泽雉”有两种生存选择，一种是精神自由和生存艰难，一种是生存无虞而精神困顿。“泽雉”该如何选择？人又该如何评价“泽雉”的处境？按照庄子的思想，“泽雉”就应该生活在草泽中，虽然“十步一啄、百步一饮”，生存艰难，但这是其天性，“泽雉”在“率性顺天”中获得了“自适”。在草泽中自然生长，虽然获得的生存资源有限，但其精神是没有限制的，因而在庄子看来是“善”的。如果把“泽雉”关在樊笼之中，生存资源的获得可能不艰难，甚至可以获得不受限制的资源供给，但由于残生伤其本性，其自由天真就遗失了，“泽雉”也就丧失了存在的本真意义。关在樊笼里的“泽雉”，虽然看上去神态健旺，但其精神上受到桎梏而不顺应自然，因而是“不善”的。“泽雉”的两种生存处境，何者更有利于“养生全神”，更利于获得无限性的体验？庄子的答案非常明确，即顺应“泽雉”的天性，让其在自然中自在的发挥其天性。

第三个故事关乎“人伦”。日用伦常是世俗之人最关心的地方，是否按照社会认可的伦常准则来安排自己的言行，往往被当作是评价人的核心标准。比如，在儒家伦理中，丧礼、祭礼中不同身份的人的不同表现都是有所规定的，不按照这些规定来表达哀思的情绪，就会被认为是“不合礼”，而“不合礼”意味着挑战了共同体的秩序和准则，因而“不合礼”之人是要受到他人的道德批评，甚至要遭受规训与惩罚。为了展现“率性顺天”与儒家伦常的差异性，并以此来展现人在人伦事务上的精神解脱，庄子特意设计了一个丧祭之礼的场景来予以阐述。《庄子·养生主》说：

老聃死，秦失吊之，三号而出，弟子曰：“非夫子之友邪？”曰：“然。”“然则吊焉若此，可乎？”曰：“然。始也吾以为其人也，而今非也。向吾入而吊焉，有老者哭之，如哭其子，少者哭之，如哭其母。彼其所以会之，必有不蕲言而言，不蕲哭而哭者，是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。古者谓是帝之县（悬）解。”

老聃死了，作为朋友，秦失以“三号而出”，只是简单地表达了哀意，这在世俗之人看来显然是不合常礼的，因此受到周围人的非议。而庄子借秦失之口，讲出在人伦生活中顺天忘情的真义。在庄子看来，因为秦失知道老聃是“忘情”的真人，不能以世俗之人的情感来对待他，更不能以世俗之礼来吊唁他。与此同时，有很多人哀悼老聃，痛哭不止，如丧亲人。秦失认为，这些人的行为是不想吊唁而吊唁、不想哭而哭，违背了天意、真情、天性，他们的哭嚎其实是一种违背天理的惩罚。通过世俗之人的“合礼”哭嚎式吊唁与秦失的“失礼”忘情式吊唁的比较，庄子凸显了忘情于世俗的超迈之意，即突破世俗的有限之“礼”而合于自然的无限之“理”。庄子主张，如果人们要真正“率性顺天”，就不要理会世俗之“礼”，而是要具有超越生死念头的“忘情”，认识到人的肉体生命虽然是有限，但不管生与死，都是在大化之中，即使肉体不再了，也只是如同老子所言“死而不亡”（《老子》三十三章），因此不必悲戚难过。一旦人们体会到“个体生命的终结并不意味着生命意义的终结”^①之道理，那么他们就可能超越肉体生命的局限而顺应生命状态的变化，以来去自来对待人的生死夭寿，所谓“适来，夫子时也；适去，夫子顺也”。在理解世界的过程中，那些超越了肉体生命有限性之困的人，就不再用世俗之礼来承载哀戚之情，而是进入无情、无死的无限之境，忘却生死，排除哀乐，安时处顺，安之若命。关于“顺”，宋儒张载也说：“存，吾顺事；殁，吾宁也。”^②不同的是，张载的“顺事”是顺应伦理事务而履行人的道德责任；而庄子的“安时”则完全是要依照自然之理，连世俗之人的哀乐之情、人伦之义都要忘却，将“率性顺天”贯彻到底，只有这样，才能得到实现解除处处受制的生存境地。所谓“悬解”，就是解除束缚。如所周知，束缚是有限性的最直接反映，而“悬解”就是要突破有限达至没有限制的境地。在庄子看来，因“有情”而接受世俗“礼法”的规约，扭曲了人的本真状态，这是人处世间所遭受的最大束缚，不利于“养生全神”；必

① 杨国荣：《〈庄子〉内篇释义》，第131页。

② [宋]张载撰、章锡琛点校：《正蒙·乾称》，《张载集》，北京：中华书局，1978年，第63页。

须要做到“无情”而“安时处顺”，才能够真正解除这一最大的束缚，才是所谓“悬解”。可见，在庄子的思想里，顺应自然意义上的生死之变化，忘情忘义，顺天安命，人才能超越有限性而得到彻底的解脱。

以上三个故事，分别从人、禽、人伦事件等维度阐述了如何更好地“养生全神”，突破生存的有限而通达精神的无限，从具体的场景中展现了庄子“率性顺天”“以天合天”的思想主张。在庄子看来，“率性顺天”就是要按照人和物的本态、本性、本真去处世，庄子用人的体貌、禽的处境以及人伦交往的具体场景来说明。一般而言，无论是形体缺陷、生计艰难还是忘情背礼，在世俗眼光里都是不“好”的。但在庄子的思想世界里，只要是符合天性、顺应自然，就是“好”的。常人会认为，形体缺陷是有限的，生计艰难也是有限的，忘情背礼更表现了在人伦世界的局限。然而，庄子认为这些都来源于自然本性，是“天为”而非“人为”，因而是最恰当和本真的状态，更有利于摆脱有限性的困扰，得到最彻底的“悬解”，所谓“性得所养，而天真自全，则去来生死，了无拘碍。故至人游世，形虽同人，而性超物外，不为生死变迁者，实由得其所养耳”^①。顺人之本性，合物之本性，才是所谓“养生全神”，也才能超脱于形体、处境乃至生死的有限之拘碍。

“人生天地间，忽如远行客。”（《古诗十九首》）对于必将在世界上彻底逝去的忧思，导致世俗的人们期望通过现世的功德、思想的流述、子孙的纪念来延续自己的精神生命，超越有限的肉体生命而进入永恒的无限。庄子在《养生主》也关注人的有限性与无限性这一普遍范畴，他以“有涯”和“无涯”之矛盾作开始，以“薪尽火传”之无尽延续为结尾，展现了从有限性到无限性的智慧转换。“指穷于为薪，火传也，不知其尽也。”（《庄子·养生主》）人的肉体生命如同薪火，人生一世如薪燃一时，虽然有形之薪终有时尽，但无形“火”可以无限传递下去，“世间之火，自古及今，传而不绝，未尝见其尽”^②。薪有尽而火无穷，个体生命有限，而宇宙大化是无限的，人通过“率性顺理”“率性顺天”就可以投入无限的天地大道之中。对人而言，超越形体、道德、生死，由个体的“技术性”存在到“合道性”存在，才是真正的“养生”。这就意味着把有限的个体融入生生不息的世界之中，也是张文江所说的“参透最后一关以见无尽之象”^③、王博所言的“融入到宇宙大化之中，死生连成一体”^④。“生有涯而知无涯”，以有限生命去实现个人无限的心思和欲望，是不合天道的；只有将有限的生命与无限的宇宙大化融合起来，顺应自然之天理去安排自己的人生，才是真正的“无涯”，才能体验“与造物者游”的无限与自由。庄子通过“有涯”“无涯”的思想辩证和“缘督为经”的郑重宣告，通过“庖丁解牛”的故事描述，通过“独足右师”“泽雉处艰”“秦失吊老聃”的讽喻，说明真正的“养生全神”是顺应自然天道，从精神上超越人生处世的有限性，将自己的有限生命融入无限的天道之中。在这个过程中，顺应自然，顺应天道，安之若素，安时处顺。这样，生命和精神能够超越有限性去体验无限，获得真正的“悬解”，也就实现了“养生全神”。

（责任编辑 于 是）

① [明] 释德清撰、黄曙辉点校：《〈庄子〉内篇注》，第68页。

② [宋] 林希逸撰、周启成校注：《〈庄子〉庸斋口义校注》，北京：中华书局，1997年，第55页。

③ 张文江：《〈庄子〉内七篇析义》，第85页。

④ 王博：《庄子哲学》，北京：北京大学出版社，2004年，第58页。

互镜与融通

——从“一多关系”反思中西形而上学的特质

张丽丽

【摘要】如何在比较的视阈下探索中西哲学的特质，是学界关心的重要课题。然而，比较方法的择取会影响其结论。鉴于“和而不同”共识下的同异方法之争所带来的哲学困境，当代比较路径旨在以互镜的模式澄清误解、以对话的方式共谋发展、以融通的宗旨范式创新。以中国哲学“一多不分”、西方哲学“一多二元”的研判为例，用旧的方法解读，中西很可能会陷入“文化本质主义”的危机；用新方法则能挖掘出“一多关系”背后中西深层的形上关联及各自的理论倾向。在形而上学的论域内，中西均存在“不分”和“二元”的情况，只是中国侧重建构“感通的形而上学”，西方倾向发展“超越的形而上学”。

【关键词】比较哲学；一多关系；形而上学特质；感通；超越

中图分类号：B222.5 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2021)05-0135-07

作者简介：张丽丽，黑龙江齐齐哈尔人，哲学博士，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所编辑。

基金项目：贵州省 2020 年度哲学社会科学规划国学单列课题“《周易》在海外的翻译、传播与影响研究”（20GZGX27）

如何在比较哲学中激活和重构古典文献，是学界关心的重要课题。自“西学东渐”始，学者们尝试唤醒中国传统文化内在的生命力来回应时代问题。但由于对比较方法的选择不同，学界内部逐渐撕裂为几股力量：有的参照西方的框架建构中国哲学，有的坚持回归中国传统，有的希望藉由西方的刺激重构元典，有的运用中国智慧解决西方文明危机，有的主张积极对话。随着“中国哲学合法性”问题讨论的日臻成熟，中西“和而不同”渐趋成为学界共识，学者们继而关注双方各自的哲学特质和话语体系。

一、中西比较的哲学困境与反思

中西相遇后“美美与共”的诉求主要来自中国哲学界，西方主流学界并未给予足够的回应。学者们曾质疑：如果西方哲学的范式像一面镜子那样照见他人，这面镜子如何照见自己？他们反对西方标准的绝对和唯一，驳斥“唯西唯是”的比较方法，强调从中国的视角反观西方。然而，西方主流学界坚信其自我批判、更新和解决问题的能力，因此常反问“为何西方需要异质的中国思想？”在他们看来，自身理论的更迭足以解决不同时代的问题。与其花费精力和时间去学习完全陌生的中国语言、文化和思维方式，不如专注自身的传统并发展新范式。为了弥补分歧，境外中国哲学的研究者们上下求索，在“和而不同”的共识下逐渐形成三条理论进路。

坚持“一本”的学者认为哲学有普遍的研究范式。有些学者曾将西方哲学的研究范式当作普遍真理，并以此来质疑中国哲学的合法性。后来，新儒家思潮力证中西哲学“殊途同归”，即面对相同哲学问题时有各自的理论倾向。此时“一本”的内涵发生变化：从以西方哲学范式为本并用它来重构中国哲学，转变到以哲学问题为本并探讨中西各自的话语体系。学界将他们分别视为狭义和广义的

“以西释中”方法。囿于两种方法都有以西方哲学为根本进行哲学研究的嫌疑，于是，学者们尝试用现代哲学理论重新阐释“一本”，使其指向生存世界本身，并力求保证其客观普遍性。森舸澜（Edward Slingerland）特别论证了如何保证主观建构的普遍有效。他指出人类在认识世界时都借助隐喻（metaphor）和象（image）的帮助，中西在认知过程中使用不同的象来把握世界及其意义，继而产生了两种概念组合模式，这两套话语体系并不影响生存世界本身的普遍有效^①。然而，随着“一本”进入认知领域，普遍范式的建构便无法避免特殊因素的介入。

坚持“二本”的学者认为哲学研究与历史、文化和语言紧密相关，不同民族有不同的哲学范式。该解释传统可以追溯至葛兰言（Marcel Granet），后来李约瑟（Joseph Needham）、葛瑞汉（A. C. Graham）、郝大维（David Hall）、安乐哲（Roger Ames）、王蓉蓉（Robin Wang）等相继加入讨论，并揭示了中国哲学以阴阳为核心的关联性思维（correlative thinking）特质——重视对等关系、双赢共生逻辑和多元世界秩序。该解释传统有强弱两种立场：强立场认为关联性思维为中国独有，彰显中西根本的哲学范式差异；弱立场坚持该思维为中西共有，中西差异的根本在于文化和语言。这两种立场可能会导致一些问题：从强立场出发，作为异质的中西思维能否理解彼此？是否会造成比较中的“自说自话”甚至对抗？从弱立场来看，双方是否会陷入“文化本质主义”的危机？^②另外，中西哲学各自内部都有丰富多样的思想，其中不乏遥相呼应的理论主张以及互为补充的哲学旨趣。如何判定中西哲学是否存在本质差异，迄今仍无定论。

“和而不同”共识下的同异之争造成了中西比较的两难困境：坚持前者就无法避免特殊因素介入无法保证普遍的有效，坚持后者则可能陷入“自说自话”或“文化本质主义”的危机。“一本”和“二本”的分类，意在说明中西比较中存在不同的理论倾向（同或异），并非要呈现两种互斥的立场。同异之争的价值在于试图打破西方中心主义，改变中国哲学的弱势地位，避免单边的交流模式，创建双边平等的对话机制。李晨阳、方岚生（Franklin Perkins）、陈素芬（Sor-hoon Tan）、柏啸虎（Brian Bruya）、黄勇等域外学者正在深挖此需求的潜力^③。他们在同异倾向的基础上，将哲学视为“未完成”的开放状态，专注探讨“和”的可能。以黄勇的研究为例，他分析了莫顿（Adam Morton）、斯洛特（Michael Slote）和王阳明如何回答“为何要对恶人有同感（empathy）”的问题。他指出，莫顿同感的目的在于宽恕，同感恶人作恶的外部条件继而宽恕其恶行；斯洛特的同感造成道德反对，同感主体在情感上反对其感受到的恶人的冷酷和坏心肠；王阳明的同感指向帮助，感受恶人作恶的原因并想办法帮助他不再作恶^④。黄勇最重要的哲学贡献在于丰富了同感的范式：在宽恕、反对和帮助的基础上，同感成为感受者与被感受者共有的道德心理。以此为底本，“和”的理论倾向要求当代的比较路径应旨在以互镜的模式澄清误解、以对话的方式共谋发展、以融通的宗旨范式创新。

二、重温“一多关系”的必要

近来有学者呼吁用“一多不分”阐释中国哲学及其在“人类命运共同体”中的价值^⑤。然而，囿于旧比较方法的影响，该呼吁并未达到预期的效果^⑥。甚至中国哲学“一多不分”、西方哲学“一

① Edward Slingerland, “Metaphor and Meaning in Early China”, *Dao*, Vol. 10 (1), 2011.

② Yiu-ming Fung, “On the Very Idea of Correlative Thinking”, *Philosophy Compass*, Vol. 5 (4), 2010.

③ Chenyang Li and Franklin Perkins ed., *Chinese Metaphysics and Its Problems*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015; Brian Bruya eds., *The Philosophical Challenge from China*, Cambridge: The MIT Press, 2015.

④ Huang Yong, “Empathy with the ‘Devil’: What We Can Learn from Wang Yangming”, *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy*, ed. by Chienkuo Mi, Michael Slote, and Ernest Sosa, New York: Routledge, 2015, pp. 214–234.

⑤ 这个话题由安乐哲发起，艾文贺（Philip J. Ivanhoe）、任博克（Brook Ziporyn）、方克涛（Chris Fraser）、王蓉蓉、弗拉纳根（Owen Flanagan）和梅勒（Hans-Georg Moeller）等从不同程度均有回应。境内新华网、光明网和人民网也都有报道，其弟子田辰山和温海明等亦撰文声援。

⑥ 旧方法指广义和狭义的“以西释中”和“二本”强弱两种立场。

多二元”的研判常被贴上“文化本质主义”的负面标签。从普鸣（Michael Puett）对安乐哲的批评可以管窥该标签背后的逻辑。普鸣认为，安乐哲对中国古典文献做了断章取义的解读、将之放大为中西的本质差异、继而涉嫌价值高下较量^①。按照普鸣的说法，安乐哲用“一多不分”和“一多二元”指称中西哲学各自的特征时犯了两个错误，即将中西之间的个别差异绝对化为本质的不同，以及认为“一多不分”具有价值的优先性。如果普鸣的批评属实，那么“一多不分”的呼吁不仅无法代表中国哲学的特质，而且会削弱中国哲学的时代价值。

安乐哲也意识到问题的严重性，努力消除“一多不分”的负面效应。他在反驳普鸣时指出，他们二人对“本质”概念的理解完全不同：本质应该指归纳和总结某个民族具有的既普遍又特殊的特征，而不是西方传统哲学中决定物之为物的纯粹不动的属性^②。安乐哲由此认为普鸣对自己的批评是以西方传统本质框架为依据而产生的误读。作为现代学者，安乐哲强调自己的本质概念意在用“一多不分”和“一多二元”来概括中西既是民族又是世界的文化特征。他将关联性思维分为正式的和非正式的两种：前者指中西共有的关联逻辑；后者指中西有别的关联文化^③。“一多关系”属于关联逻辑；“一多不分”和“一多二元”属于关联文化。他这样区分的目的在于表明自己的立场——接受中西哲学“和而不同”的共识，反对用西方标准衡量中国哲学的同时彰显中西各自的理论特色。安乐哲通过重释本质概念，指出了普鸣批评的疏失，摆脱了西方传统意义上“文化本质主义”的标签。但是，他并未察觉到自己与普鸣对“一多不分”的不同解读亦受到比较方法的影响。他反驳普鸣时，暗示后者使用狭义“以西释中”的不合理，但他并未发现因“二本”弱立场（过于强调不同）的作用才使自己受到“文化本质主义”的质疑。

另外，安乐哲虽然通过重释本质概念驳斥了普鸣的质疑，但也因此使自己的“一多不分”面临其他难题。一方面，安乐哲提到自己的中国哲学“一多不分”是在西方哲学“一多二元”的参照下得出的结论，旨在凸显中国有一套完全不同于西方的理论体系和诠释世界的模式。该提法在某种程度上是以西方“一多关系”为底本的。由于“一多问题”是古希腊形而上学的基本问题，中国哲学“一多不分”的阐释应该与传统形而上学唇齿相依^④。另一方面，当普鸣用传统形而上学的本质概念来质疑安乐哲时，后者的回应明显受到现代语言哲学和现象学“面向事情本身”的影响，体现了较高的反本质倾向。此时，安乐哲对“一多不分”的阐释明显又与传统形而上学背道而驰。若此，安乐哲“一多不分”似乎“自我矛盾”：既要与传统形而上学相关又要不相关。

安乐哲可能也意识到他在传统和现代转换的过程中造成“一多不分”的解释困境，因此强调自己的“一多不分”是指中国哲学“在有感知与无感知、有生气与无生气、有生命与无生命之间并无一种最终界限。而在传统西方思想中……总是把赋予生命的‘原则’与被它赋予了生命的‘东西’设想为二元分离”^⑤。据此推测，安乐哲呼吁关注中国哲学“一多不分”的本义应该是在中西对话中突出中国哲学的特色，勾勒中国传统文化创造性转化后的当代哲学样态。由于迫切想要改变单边交流的模式，他以西方熟悉的问题和语言转译了中国传统思想，同时在转译中凸显了“一多不分”的价值。这很可能是一种反格义的策略，其目的并非对中西文化作价值比较，而是尝试引起西方主流学界对中国哲学的兴趣和关注。从这个角度来看，安乐哲“一多不分”自相矛盾的问题迎刃而解。“一多不分”与希腊形而上学相关是为了突出中西面临相同的宇宙起源问题，不相关是因为中国有自己的形上模式。但是，他没有自觉意识到比较方法的负面作用，所以在发展新儒家“一多不分”理论时无法避免广义“以西释中”带来的麻烦；在坚持中西文化有别时，由于“二本”弱立场的影响又使

① Michael Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge Mass: Harvard University East Asian Center, 2004, pp. 17-25.

② Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2011, p. 73.

③ David Hall and Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*, New York: SUNY Press, 1995, pp. 138-141.

④ 参见亚里士多德的形而上学定义，包括神（soul, spiritual, god）、本质、变化、宇宙论、同一性等讨论。

⑤ Roger R. Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, p. 62.

自己陷入“文化本质主义”的危机。即便他对普鸣的反驳在逻辑上是成立的，囿于旧比较方法的影响，他理论的核心内容（用“一多不分”阐释中国哲学及其当代价值）并没有发挥预期的积极作用。重温“一多关系”的必要就在于用当代研究进路澄清“一多不分”的形上含义，使其本义显露出来，揭示中西深层的形上关联并探索各自的理论特质。

三、感通的形而上学

当代研究进路要求在互镜与融通的视域下厘清“一多不分”概念的来龙去脉。“一多不分”最早由唐君毅提出，被视为中国人宇宙观的特质。唐君毅虽未言明“一多”是什么，但从他的论述中不难推测出以下内容：

- (1) 一多是数字。“一生二……三生万物”等。
- (2) 一是宇宙始基，多是由此衍生的万物。“万物得一以生”等。
- (3) 一是太极/理，多是拥有并呈现它的万物。“一物一太极”等。
- (4) 一是感通之道，多是感通的万物。“天下同归而殊途”等。

唐君毅引用这些内容是为了论证“中国哲学中，素不斤斤于讨论宇宙为一或多之问题。盖此问题之成立，必先待吾人将一与多视作对立之二事。而中国人则素无一多对立之论”^①。此处的“一多不分”有三种解释可能：中国宇宙论没有一多概念、有一多概念但无一多对立主张、有一多概念且将一多视为一体。前两种解释都需要进一步澄清：中国宇宙论应该是忽视了一多问题，但仔细研究则不难发现一多概念有迹可循。比如，理一分殊暗示了一多的对待互补关系。中国宇宙论中“一”和“多”必然一体两面、不即不离并且没有预设的宇宙秩序。唐君毅的“一多不分”虽指宇宙论的特质之一，但实则给后人留有丰富的解释空间。为了探究“一多不分”如何从宇宙论的某个特质变成中国哲学既普遍又特殊的特征，以及这种创造性的解释是否合理，下面将评析安乐哲等人的理论。

郝大维和安乐哲首先指出中国典籍外译时存在的问题。以天（Heaven）和帝（God）为例，在西方语境下 Heaven 指“超越[的]和精神的”天堂，而 God 指唯一的造物主；中国语境下的天没有超绝意义，而帝也不是宗教神学中的造物主。接着，他们借用维特根斯坦的“鸭兔”比喻来说明“天和 Heaven”“帝和 God”绝不相同，并以此为契机探讨了中西“一多关系”的差异^②。在他们看来，“一”在西方代表上帝或超绝的存在，“多”代表由上帝/超绝创造和支配的万物，西方“一多二分”就是指上帝/超绝与万物分属两个不同世界。据此推测，他们认为“一多”在西方的含义应该是：

- (1) 一是上帝，多是上帝创造的万物。
- (2) 一是超绝之物，多是受超绝规定的万物。
- (3) 一是本体世界，多是现象世界

安乐哲等人认为，天地氤氲万物一体的中国传统思想并没有预设“一高于多”的宇宙秩序，中国古人也不关心在人世之外是否存在本体世界的问题，他们关心的是活泼泼地现实世界。安乐哲进一步以“心”为例来解释中国哲学的“一多不分”。他指出“心”是五脏中跳动着的感知身体和整个宇宙的“心”，而不只是西方科学意义上人体的生物器官，前者心（一）和整个身体（多）是活生生的唇齿相依，后者心身关系更像是冰冷冷的概念剖析。他继而根据中国“天人合一”的思想，认为宇宙论的“一多不分”特质可以概括整个中国哲学、文化和思维的特征。

但是，安乐哲等人的论述存在几处理论隐患，迫使其给“一多不分”“既普遍又特殊”的定位不得回到形而上学的论域中。一是，他们呈现中西差异时忽视了二者的相似之处。安乐哲十分熟悉怀特海（Alfred Whitehead）的有机哲学——强调宇宙是活泼泼地彼此联系的有机整体，但他较少提及西方的这种“一多不分”的情况。而且，当他和郝大维突出 Heaven 的宗教面向的时候，忽视了其精

① 唐君毅：《中西哲学思想之比较论文集》，北京：九州出版社，2016年，第9页。

② David Hall and Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*, p. xvi.

神或灵性 (Spiritual) 的维度。二是, 安乐哲等人误将传教士翻译中国典籍时的故意曲解当作中西文化的客观差别。当利玛窦 (Matteo Ricci) 藉由“苍天者, 抱八方, 何能出于一方”质疑“帝出乎震”的合理性时, 意在强调 God (帝) 是中西共同的造物主, 否定太极、道、水和太一等中国的宇宙起源模式^①。然而, 当传教士将中国典籍译本带回西方, 促使单数大写的 God 变成复数小写的 gods 时, 又暗示他们实际上承认中国有自己的宇宙起源且该起源模式对西方产生了影响^②。只是在名称上, 传教士们没有使用中国的称谓, 而是沿用了神学中的 God 概念。这种主观曲解不该被用来佐证中西文化的客观差异。三是, 他们忽视了中国“太一”的宇宙起源模式。中国古代除《周易》“太极生两仪、两仪生四象”的线性创生宇宙模式外, 还有以郭店楚简《太一生水》为中心的回环复生模式, 即“太一生水, 水反辅太一, 是以成天; 天反辅太一, 是以成地”, “太一”能够直接创生万物, 成为宇宙的开端和起点。这与普罗提诺提到“太一”是形而上学的最高本原有诸多相似之处。

显然, 中西在形而上学的层面都既有“一多不分”也有“一多二元”, 只是中国哲学更重视形而上学“一多不分”的一面, 即安乐哲提到的“无最终界限”的理论倾向。根据经典文本的记载, 这种形而上学倾向可以从三个层面展开。一是以气为中心的“通而为一”。它强调宇宙是天地氤氲的混沌状态, 万物的生化都是气作用的结果。例如, 《淮南子·俶真训》中记载了宇宙的气生模式: “天气始下, 地气始上, 阴阳错合, 相与优游竞畅于宇宙之间, 被德含和……气遂而大通冥冥者也。”万物生于气又复归于气, 气的聚散主宰着万物的生死存亡。由于气无形无状无成无毁, 整个宇宙遂可以被视为“一气”, 也就是《庄子》所说的“通天下一气耳”。二是以心为中心的“感而为一”。它突出人的意识 (心) 和道德行为均是在宇宙活动的过程中产生, 具有形而上学的特征。宇宙的心生模式靠“感而遂通”实现, 包括感乎心而成乎形的受感而生、怀天心并感于内的施感而生、尽心知性和继善成性的交感而生、人副天数天人合德的类感而生^③。心生的宗旨是以至诚来“通天下之志”, 体现的是“吾心即宇宙”的万物一体思想。三是以虚空为中心的“一切即一”。它强调万事万物都应该是“天籁”式的“虚以待物”模式, 突出中国宇宙起源的“无”的特征。而且还挖掘了佛教“诸法自性空”的“无我”思想, 强调“法不孤起, 仗境方生”的形上价值。与前两种构建“一体”模式来消解物我、彼此和是非的界限不同, 以虚空为起源的宇宙观彻底打破了万事万物的界限。一切和一在“常驻不灭”中实现了“一切法空如实相”。

概言之, 安乐哲“一多不分”应该是强调气生、心生和虚空生相互圆融的宇宙生成模式, 突出中国侧重建构“无最终界限”的形而上学特质。在互镜的视域下, 以“一多不分”阐释中国哲学既普遍又特殊的特征应该意在强调中国哲学侧重建构“感通的形而上学”。

四、超越的形而上学

澄清中国“一多不分”的形上含义及中西均存在“不分”和“二元”的深层形上关联后, 重新审视并探索西方哲学“一多二元”的理论内涵成为题中之意。自巴门尼德用“一即一切”反对赫拉克利特的流变说之后, 西方哲学家们致力于形而上学“一高于多”的理论建构^④。这种理论预设可以回溯至柏拉图, 两千多年来西方哲学的发展之所以会被视为柏拉图的注脚, 正是因为他们某种程度上 (接受或反对) 都与以“一多关系”为中心的形而上学发生关联。以亚里士多德的《形而上学》为例, 其议题“存在者之为存在者”的研究应该就发端于柏拉图的“理念”思想。若此, 理解柏拉图的“理念论”便等于帮助我们理解了西方哲学“一多二元”在形而上学论域内的理论侧重。

“理念”通常被学界认为是超越于现象世界的本体世界, 是复杂多变背后的永恒, 是超绝完满的

① 张丽丽:《卫德明易学哲学思想研究》, 博士学位论文, 山东大学哲学系, 2017年。

② Nicolas Standaert, “Don’t Mind the Gap: Sinology as an Art of In-Betweenness”, *Philosophy Compass*, Vol. 10 (2), 2015.

③ 李巍:《早期中国的感应思维》,《哲学研究》2017年第11期。

④ Gail Fine, *On Ideas*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

实体。在古希腊探讨“为何一切是一”的背景下，柏拉图也要处理“理念”和“一”之间的关系。与巴门尼德直接陈述“存在是一”的规定不同，柏拉图认为“无论一存在或不存在，其他事物存在或不存在，它们都以所有事物的方式和样式，对它们本身或在它们之间，显得既存在又不存在”^①。这段话暗示作为一切的“一”既是“一”也是“多”，既“存在”又“不存在”。但是，具有杂多性的“一”不能作为超越世界的终极本原。柏拉图这里提到的“一”，指的并不是圆满的且具有优先地位的终极本原，而应该是整个“理念世界”^②。这个推论的依据是，柏拉图在《智者篇》中假“理念的朋友”之口，提出了理念之上的“通种论”。他认为“是者”“静止”“运动”“同一”“差异”是比理念更深层的、更具有普遍适用性的解释原则。

但是，理念论和通种论还是没有回答古希腊“为何一是一切”的问题。柏拉图在晚期的思考中重新修正了理念论，并且提出“理念的理念”学说。他认为“善的理念”是“最高层次的理念”，是自洽完满的“一”。善并“不像其他的学科部门一样可以进行表达”^③，它总是以“不在场”的方式“在场”，是优先的不可见的存在。那么，这种“超理念”的“善”如何同其他杂多的“理念”发生关联呢？“善”作为始基和超验的优先存在，如何保证其作为“一”的完满性呢？虽然“善的理念”出现在《国家篇》，但该篇并未给出“善”的定义，它预设了“善”是绝对的完满的“一”，但并未说明“善”如何成为理念和通种之上的更为超越的存在。即便如此，柏拉图理念世界的雏形也已经被勾勒出来，它内部显然包括了层级的次序，由低到高的排列应该是“理念－通种－善”。但是，在柏拉图早期的对话录中，该等级排列背后的内在逻辑还没有被揭示出来，这才导致理念既是“一”也是“多”的情况发生。

那么，为何“善”作为理念的理念可以从众多其他的理念中脱颖而出？这显然涉及到柏拉图希冀将伦理学作为哲学的最终出路，也为后来康德和黑格尔等人“主体的形而上学”翻转提供基础。由于此处探讨的是“一多关系”的问题，因此上面的问题可以转化为：“一”如何成为支配且超越“多”的终极存在？这就等于是在形而上学的理念世界内部来探讨“善”（一）是如何与其他的理念（多）发生关联。为了更好地呈现柏拉图对该问题的思考，澄清其哲学中的“一多关系”，下面将引用其“未成文学说”的原话来加以辅助分析：

柏拉图……认为定义不能针对那些可以感觉的东西，而是只能给另一类东西下定义，其所以如此，是因为感觉到的东西是变化不定，不能有共同的界限。他把这另外一类东西称为“理念”，说它在可以感觉的东西之外，可以感觉到的东西都是按照它来称呼的；因为众多事物之所以与它同名都是由于分有了它……在可以感觉的东西和理念之间还有“数学事物”，是中间性的东西：数学事物与可感觉到的东西的区别在于它的永久和不动，与理念的不同在于它有很多相似的，而理念在每一种情况下都是唯一的。既然理念是其他事物的原因，他认为理念的元素就是一切事物的元素。作为质料，“大和小”是本原；作为本体，一是本原；因为由“大和小”，通过分有一，就产生出各种数来。^④

这段话在很多方面与“对话录”遥相呼应：理念超越了可感世界，成为知识的对象而非感觉的对象，因此，理念成为超越于可感世界之外的整体的“一”。虽然“理念在每一种情况下都是唯一的”支持这样的猜测和分析，但有人可能会提出“分有”的概念是不是暗示了理念的整全性的可能呢？若理念是一切事物的共相，事物作为个体是否分有了理念中的殊相呢？亚里士多德也注意到这个问题，他指出“分有”和“摹仿”几乎表达同样的含义，柏拉图使用“分有”只是为了与毕达哥拉斯学派“万物摹仿了数”加以区分。在他看来，理念高于“数学事物”，理念的哲学任务是在数学之上提供终极的存在依据。若此，理念世界内部的层级性仍然服务于解决理念既是一又是多的问题。

同时，这段话的某些方面与柏拉图早期的思想又有不同：早期学说中强调善是本原的时候，可以

① [古希腊] 柏拉图：《柏拉图全集》第2卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2003年，第806页。

② 祝莉萍：《柏拉图的理念论与数论关系新释》，《哲学研究》2015年第1期。

③ [英] 波普尔：《开放社会及其敌人》第1卷，陆衡等译，北京：中国社会科学出版社，1999年，第268页。

④ 先刚：《柏拉图的本原学说：基于未成文学说和对话录的研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年，第98页。

将之看作是一元本体论；而在上述“未成文学说”的引文中，“大和小”与“一”都是本原，这显然是二元本体论^①。那么，这是不是预示了“理念论的柏拉图”和“数论的柏拉图”在自身思想内部决裂了呢？数论的提出旨在解决理念中“一”和“多”之间的矛盾：绝对的“一”并不能作为多样性的起源，它需要“大和小”来规定“多”。辛普里丘将之进一步抽象为倍与半的关系，他认为事物的多样性均可以通过倍来增大和半来缩小两个环节实现^②。即便如此，柏拉图“一元论”和“二元论”的问题依然没有得到有效的解决。先刚提出，将“一”与“大和小”看作是最终的本原，将“一”称为最高本原；他认为一多关系不是数的关系，而是确定与不确定及同一与差异的关系^③。先刚结论的可取之处在于看到了形而上学内部所包含的一多的层级结构，但他忽视了作为“理念的理念”的善的价值。善之所以能够成为最高的本原，在于它能够提供一种价值的规定。

讨论至此，柏拉图以理念论为中心的形而上学体系的架构已经完成。它并非人们所预设的“可感世界”与“理念世界”的二元隔绝，而是在“可感世界—理念世界—通种—数（一和不定的二）—善”的五维结构中建立起来。在柏拉图那里，“一多”的含义包括：

- (1) 一是善，多是可感世界、理念世界、通种和数
- (2) 一是绝对的一，多是不定的二
- (3) 一是理念世界，多是可感世界
- (4) 一是理念，多也是理念

对柏拉图思想的回顾，印证了上文提到的中西的形而上学均存在“不分”和“二元”的情况。但是，柏拉图的理论始终维护其“一高于多”的预设，总是给宇宙以前在的规定，使其按照既定的秩序来发展。这种宇宙秩序影响了后来的宗教神学和莱布尼茨的单子论建构。安乐哲“一是神、造物主和超绝存在”的认识是以柏拉图的理念论为根据的，在不断向上追溯宇宙起源的过程中，当时的学者将 God（全知全能全善）作为终极的造物主。在互镜的视域下，以“一多二元”阐释西方哲学既普遍又特殊的特征应该意在强调西方倾向发展“超越的形而上学”。

通过互镜的方式，“一多不分”和“一多二元”的文化本质误会得到澄清。中西在形而上学的论域内都存在“不分”和“二元”的情况。只是西方始终有“一高于多”的宇宙秩序预设，并孜孜以求地寻找维护该假设的超越哲学范式。相较之下，中国哲学中宇宙的起源不仅有自然自发的模式，还有空无的模式；并且以气生、心生和虚空生为核心的相融宇宙发生模式建构了感通哲学范式。“和而不同”共识下的三种理论侧重，就其本质来讲都是在探索中西对话的可能，只是因为比较方法使用的不同，造成中西比较中的某些哲学困境。采用当代互镜与融通的研究方法后，中西各自的哲学特色得以呈现。而且，从学者们不同的理论建构来看，中西有诸多的对话的可能。无论是上文提到的有机宇宙论、“太一”思想、同感问题、一多问题，还是后来具体谈及的道德心理学、宇宙生生模式，中西哲学显然能够并且应该走“相互丰富”的比较路线。值得一提的是，柏拉图“理念”论的最高指向是“善”，这向形而上学与道德结合敞开大门，同时也与中国哲学宇宙的“心生”模式相契合，特别是与继善成性和天人合德的交感和类感有诸多共鸣。概言之，在形而上学的论域内，中国哲学“一多不分”与西方哲学“一多二元”难分伯仲，特别是以“和”为旨归的形上新范式建构中二者同等重要。当代的比较进路的价值是：在异同的分辨中或许可以开启“心灵”和“道德”融通的可能范式。这恰恰是用“一多不分”阐释中国哲学的当代价值所在——为中国哲学参与“人类命运共同体”的世界哲学建设提供形而上学的基础。

（责任编辑 于 是）

① 学界对于一元论和二元论亦争论不休，盖瑟尔、芬德莱、福格尔等强调“一”是最高本原，而魏伯特、克雷默和雷亚利强调两个本原。（参见先刚：《柏拉图的本原学说：基于未成文学说和对话录的研究》，第113—116页。）

② 同上，第100—101页。

③ 同上，第115—117页。

太极 VS 创造性

——朱熹与怀特海本体论之比较

王 锐

【摘要】朱熹与怀特海哲学之间的相通性，怀特海本人及现代新儒家人物都有觉察。自李约瑟开启朱熹与怀特海比较研究以来，朱熹与怀特海的比较受到关注。本文以怀特海有机主义哲学为媒介，把朱熹与怀特海的本体论范畴——“太极”与“创造性”进行比较。作为最高的本体范畴，朱熹的“太极”与怀特海的“创造性”既具有终极原理的面向，又具组织力、发动力的面向，二者意义相通；怀特海的本体论在强调超越性与内在性、体与用之统一方面，更契合于朱熹。不同之处是：朱熹正是由太极的“生生不息之机”而上达“天地生物之心”，最后挺立起“仁”本体论，成就自己的道德形上学；而怀特海的本体论则是自然化、平面化的，缺失了道德形上学的高俨。

【关键词】朱熹；怀特海；太极；创造性；本体论

中图分类号：B244.7 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2021)05-0142-07

作者简介：王 锐，甘肃天水人，哲学博士，（金华 321004）浙江师范大学马克思主义学院教授。

基金项目：浙江省社会科学基金重点项目“朱熹与怀特海哲学比较研究”（17NDJC043Z）

朱熹是有宏伟体系的哲学家，在中西哲学比较领域一直受瞩目。自 20 世纪 30-40 年代以来，中外学者把朱熹与柏拉图、亚里士多德、圣托马斯·阿奎那、马勒伯朗士、斯宾诺莎、莱布尼茨、康德等人进行比较^①。近几十年，海外尤其美国学者如白诗朗（John Berthrong）、成中英等开始把朱熹与怀特海进行比较。本文以怀特海有机主义哲学为媒介，把朱熹与怀特海的本体论范畴——太极与创造性进行比较，以揭示朱熹理学的生命性、有机性特质，这对增进中西哲学交流与互鉴具有重要意义。

一、朱熹与怀特海不期而遇的相通性

众所周知，朱熹以孔孟为核心，综合汉、宋诸儒而熔铸佛、道，建构了以“理”为基调的理学思想，成为中国最具有综合性、系统性、宏阔性体系的哲学家；而怀特海是 20 世纪最伟大的形上学家，在 20 世纪西方哲学反形上学的潮流中，他创造性地用有机主义、过程哲学来综合西方传统而形成新的形上学体系。朱熹与怀特海虽然在时间、空间及文化传统上迥异，但两人在思想和气质上的“家族相似”愈来愈引人注目。

其实，怀特海哲学与中国哲学之间的相似性，怀特海本人曾提及过：“就从讨论终极实在的一般

^① 例如，冯友兰的《中国哲学史》（下）、劳思光的《新编中国哲学史》（三卷上）、张君勱的《新儒家思想史》有关朱子理学的部分，将柏拉图、亚里士多德与朱熹进行比较；黎建球的《朱熹与多玛斯形上思想的比较》一书把朱熹与圣托马斯思想比较；李约瑟在《中国科技史》第二卷（科学思想史）“朱熹、莱布尼茨与有机主义哲学”一节，以及汉学家孟德卫（David E. Mungello）在《莱布尼茨和儒学》一书，把朱熹与莱布尼茨进行比较；庞景仁的《马勒伯朗士的“神”的观念与朱熹的“理”的观念》把马勒伯朗士与朱熹进行比较；杨祖汉的《儒学与康德的道德哲学》、王志铭的博士论文《朱熹与康德道德哲学之比较研究》把康德与朱熹进行比较。

立场而言，有机主义哲学似乎更接近于某些印度和中国思想，而非西亚或欧洲的哲学。”^① 他曾对贺麟说，他的著作蕴涵着中国哲学极其美妙的“天道”（Heavenly order）观念，中国人容易欣赏和理解^②。民国时期，方东美、牟宗三、唐君毅、程石泉、张东荪、谢幼伟、贺麟、张岱年等都曾推崇怀特海，出现了一股研究怀特海哲学的热潮。他们都注意到怀特海哲学与宋明理学之间的亲和性和相契性，并对各自的中西比较研究及哲学思想的构建产生过的影响^③。遗憾的是，这股潮流在 1940 年代末期冷却，不仅怀特海与朱熹的专题比较没有展开，而且怀特海在中国似乎被遗忘了。

真正开始把朱熹与怀特海哲学进行比较的，著名汉学家李约瑟有首倡之功，他是在对以往比较研究批评的基础上进行的。李约瑟准确抓住了朱熹哲学的核心观念是“理”“气”的问题，认为中西方学者在比较研究中对朱熹的“理”“气”观念存在很大误解。李约瑟认为，几百年来，中西比较视野里的西方学者（包括一些中国学者）对“理”最常见的解释和翻译有三个方面：其一，“理”是亚里士多德意义的“形式”（form），这种解释是把“理”当作柏拉图的“理念”或等同于亚里斯多德的“形式”，这是误把柏拉图－亚里士多德主义强加于朱熹思想之上；其二，“理”是自然的（科学的）“法则”（law），这过早地肯定了朱熹思想发展出西方科学主义的概念；其三，“理”是具有创造和主宰精神的“理性”（vernunft 或 Reason），这更是把基督教神性的观念错误地强加于朱熹思想之上。而对“气”的解释和翻译，有“气体”、“质料”、“生命力”（vital force）、“物质”（matter）等几种说法。李约瑟特别强调，不能如有的西方学者（包括一些中国学者）那样，把“理”和“气”等同于柏拉图－亚里士多德哲学的“形式”和“质料”，或者等同于西方科学主义的“法则”（规律）和“物质”。至于造成上述误解的原因，是由于朱熹为有机主义哲学家，此前对朱熹理学的一切解释，都缺乏以怀特海为代表的近代有机主义哲学的背景^④。做出这一判断的重要根据是：李约瑟认为，朱熹哲学是一种机体主义哲学，其体系与怀特海之间有极大的相似性。为此，他将把“理”解释为宇宙的组织原理或组织力（Organization principle or organization force），把“气”解释为“物质－能量”（matter－energy）^⑤。李约瑟的结论是，朱子哲学根本上是有机主义，宋儒主要靠领悟力达到了与怀特海的有机主义类似的水平^⑥。不仅如此，李约瑟还进一步考察有机主义哲学演进史，指出朱熹理学的有机主义，通过莱布尼茨传入西方而成为有机主义的直接材料，经过恩格斯、黑格尔的辩证唯物主义而与怀特海有机主义有密切的关联。简言之，西方以怀特海为代表的现代有机主义哲学，其先导就是朱熹理学的有机主义。虽然李约瑟的这种论断还需进一步考证，但他指出朱熹与怀特海在有机主义特质的相似性，对学界产生很大影响。受其影响，海外尤其美国学者如俞检身（David. Y）、成中英、白诗朗、杜维明等人开始关注朱熹与怀特海的比较，他们大都肯定朱熹与怀特海哲学共享的有机性、过程性^⑦。可见，朱熹与怀特海颇有因缘，但要深度把握朱熹与怀特海哲学异同，必须把二者的本体论及其基本范畴进行比较。

二、最高本体：太极与创造性

作为具有宏伟体系的形上学家，朱熹重视对“第一原理”的追问。朱熹最具有标志性的观念便

① Alfred. North. Whitehead, *Process and Reality*, NewYork: The Free Press, 1978, p. 6. 所引译文参考了怀特海的《过程与实在》（周邦宪译，贵州人民出版社，2006 年），以下皆同。

② 张学智编：《贺麟选集》，长春：吉林人民出版社，2005 年，第 290 页。

③ 参见王锐：《怀特海与中国哲学的第一次握手》，北京：北京大学出版社，2014 年，第 2—13 页。

④ [英] 李约瑟：《中国科学技术史》第 2 卷，科学出版社、上海古籍出版社，1990 年，第 505—506 页。

⑤ 同上，第 507 页。

⑥ 同上，第 489 页。

⑦ 主要有俞检身的《朱熹与怀特海的自我概念》、秦家懿（Ju liaChing）的《上帝与世界：朱子与怀特海》、成中英的《创造性范畴之分析：怀特海与宋明儒学的相通与分野》、白诗朗的《论创造性：朱熹、怀特海和南乐山的比较研究》等论著，将朱熹与怀特海哲学的一些概念、范畴进行比较研究，指出二者的相通性。

是“格物穷理”或“格物致知”，其中的“穷”“致”字，就是对他所谓“根原之理”或“第一义”的穷究。朱子常说：“凡看道理，须要穷个根原来处……凡道理皆从根源处来穷究，方见得确定。”（《朱子语类》卷117）^①他教导学生说，穷理不仅要知得事物的“第二义”或“第三义”，而且更要推寻事物的“第一义”，即为天地万物在逻辑上寻找一个终极理由。他穷究和推致的“第一义”“根原之理”，就是形上学的第一原理，他还给“第一原理”赋予特别的名词——太极。这是一个极富争议性的概念，为此，朱熹不厌其烦地对太极展开了解释。

其一，太极是普遍、终极的理，是最高范畴。朱熹说，“太极者，如屋之有极，天之有极，到这里更没去处，理之极至者也”；还说太极是“总天地万物之理”，是“指夫天地万物之根也”（《朱子语类》卷94）。前者是说太极是终极的原理，中间是说太极为最普遍的原理，后者是说太极为最后的根据。可见，太极就是朱熹形上学的本体（宋儒称之为“道体”），是最高的范畴。朱熹指出，“太极本无此名，只是个表德”（《朱子语类》卷94）。正如贺麟所说，“表德”二字只是“表示本体的性质的名词”^②。朱熹的太极本体的最明显特性之一便是极抽象、超越时空、无意欲的理。他最著名、最有争议的论题是“无极而太极”，就是指太极“无形之有理”；此理“无形迹”、“无情意、无计度、无造作”，“只是个净洁空阔底世界”，而且“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地”（《朱子语类》卷1）。“无形迹”“净洁空阔底世界”是指太极的纯形式、抽象的面向；“无情意、无计度、无造作”是指太极不含具体内容的、纯超越性的面向。这就是说，朱熹的太极是抽象的、超越的、纯形式的本体论范畴。但极易被忽视的是，朱熹说太极不仅从逻辑上推究，还从“气”上说。

其二，太极是气化流行的终极动因或发动力。朱熹说太极“实造化之枢纽，品汇之根柢也”^③，又说“原极之所以得名，盖取枢极之义”^④，还说“盖天地之间，只有动静两端，循环不已……而其动其静，则必有所以动静之理焉，是则所谓太极者也”（《朱熹集·答杨子直》卷45）。“枢纽”“枢极”是指使门户一开一合运动的机关。朱熹以“枢纽”“枢极”比说太极，是把太极当作为引起一气一动一静、循环运动的机关或发动力，它能使前一气消退之际又使后一气继而生起，是阴阳二气生生不已的根本动因。由此得出太极本体的第二种特性：太极是机动力、发动者。而此种机动力具体表现为气之翕、辟之功能。朱熹说：“‘形既生矣’，形体，阴之为也；‘神发知矣’，神知，阳之为也。盖阴主翕，凡聚敛成就者，阴之为也；阳主辟，凡发扬挥散者，阳之为也。”（《朱子语类》卷94）这里的“形体”指具体的有形物；“聚敛成就”指诸气（阴阳五行之气）通过自我综合、自我组织而生成为一物；气之综合凝聚成有形之物，是“阴”之功用；“阴”之功用，即“翕”之功能；有形物是“翕”之功能的结果。同时，能主宰一物之生发、并冲破物之形体的限制而成为新生之物者，是阳之功用；阳之功用，即“辟”之功能。所以，从气之发动流行的功能上讲，“翕辟”即“阴阳”，把二者结合起来表达，就是“阴翕”与“阳辟”。“阴翕”，即气之凝结成物的势用；“阳辟”，是气之发散创进之势用。“阴翕”与“阳辟”，即朱熹所谓的“阳变阴合”。在他看来，万事万物都包含着阴与阳两面，而万事万物的生成变化都是阳变阴合的结果。而“翕”与“辟”就是气之凝聚和开辟的功能；气之凝聚和开辟的功能，实质就是组织力（综合力）和新生力。换言之，从气化流行的角度看，太极是机动力、发动者，具体体现为“组织力”（如李约瑟所言的）^⑤和新生力。白诗朗认为，朱熹的创生力具有综合性原理^⑥。有意思的是，朱熹把太极的此种“发动力”，又称之为

① 本文《朱子语类》的引文，均出自[宋]黎靖德撰、王星贤注解：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年。相关引文使用文中注，只标明卷数。

② 张学智编：《贺麟选集》，第214页。

③ 朱杰人、严佐之主编：《朱子全书》第13册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年，第72页。

④ 本文《朱子文集》的引文均出自[宋]朱熹撰，尹波、郭齐点校：《朱熹集》，成都：四川教育出版社，1996年。相关引文使用文中注，只标明卷数。

⑤ 李约瑟认为，朱熹的“理”可看作内在于自然界的“模式”和“秩序”，或者确切地说是“组织力”，它不是任何精神性的东西或超越性的“律则”。（参见[英]李约瑟：《中国科学技术史》第2卷，第505—506页。）

⑥ [美]白诗朗：《论创造性：朱熹、怀特海和南乐山比较研究》，陈浩译，北京：中国社会科学出版社，2012年，第150页。

“天地生生之理”或“天地生物之心”^①，下文将进一步阐述。

相对照，怀特海出于英美新实在论阵营，新实在论一般反对形上学，但他非常重视形上学的“第一原理”问题。怀特海指出，哲学家的目的是最终要制定出形上学的第一原理。怀特海把第一原理有时称为“基本概念”。在他的有机主义哲学中，这一基本概念是“创造性”。

其一，“创造性”（Creativity），是怀特海解释经验世界一切事实的第一原理或终极原理。怀特海说：“在有机哲学里，其终极原理称之为创造性。”^②“创造性”是终极性范畴，是所有其他范畴的先决条件。他说“创造性是诸共相的共相”，即创造性是最高的、最终极的范畴和原理，所有其他范畴和原理必须根据“创造性”范畴才能得以理解。因此，怀特海的“创造性”是抽象的、超越的。他说：“创造性如亚里斯多德的质料一样，没有属于自己的特征。作为现实性基础的是那个终极的最高概括的概念，它是不能加以刻画的，因为所有特征都比它自身更加特殊。”^③“没有属于自己的特征”，是指创造性是没有内容的纯形式，不能用其他形式、特征等加以刻画和描述的，反映了创造性的超越性。简言之，与朱熹的太极一样，怀特海的“创造性”是抽象的、超越的、纯形式的本体论范畴，它是宇宙所有事物的终极根源，宇宙中的一切事物都是通过创造性而来的。凭借“创造性”的功能，宇宙成为一个生命创化、生生不息的有机大体。

其二，“创造性”，怀特海有时又称之为“创造力”，实质是一种组织力和综合力。怀特海说“创造性”是终极原理，惟有借此原理，“多”——即分离的宇宙，成为一个统一体的现实事态——联合的宇宙。“多”进而成为复杂的统一体，这是事物的本性所致^④。此种“创造性”实质是一种组织力和综合力，它是把诸多因素组织建构成一个统一体的活动和能力。“创造性”就是众多走向统一体的综合性或组织性原理。此综合性或组织性原理，就是所谓“合生原理”（principle of concrescence）。一个复合统一体是由“分离的多”综合而成，而此“复合统一体”是不同于以前任何事物的新颖事物。在此意义上，“创造性”也是每一新事物产生的“新颖性原理”（principle of novelty）。这种创造性活动表现在具体事物的“合生”（concrescence）与“转化”（transition）两个方面。“合生”就是一事物摄受其他事物而成为完整的统一体，它是从“多”至“一”，这是一事物自我综合、自我组织的过程。而“转化”是指该事物又被其他事物所摄受而成为其他事物的一部分，它是从“一”至“多”，这是一事物向另一事物的变型创进的过程。在事物的生成创化过程中，“合生”与“转化”相互联系、不可分割、永不间断；没有“合生”，就没有万物；没“转化”，就没有自然的进展。前面说过，朱熹在讨论太极的发动时，强调体现为气之“翕”之聚合功能与“辟”之开新功能，非常接近于怀特海的“合生”原理与“新颖性原理”。

综上，作为最高本体，朱熹的“太极”与怀特海的“创造性”既具有终极原理的面向，又具发动力的面向，二者意义相通。正如牟宗三指出的，在朱子那里，太极就是气化流行的“所以然之故”，是“根本因”，是“极至”之理，是一阴一阳承前启后的“枢纽”“机动”，即太极 = 理 = 枢纽 = 机动者 = 内蕴之力。用怀特海的话说，太极是一切发动的“根源”（primordial）、无时的偶起（non-temporal accident）、无动的机动者（unmoved mover）^⑤。这里的“根源”、无时的偶起、无动的机动者，是怀特海对其形上学的最高本体——“创造性”的描述词语。而牟宗三借之以描述“太极”，是

① 以“天地生生之理”讲本体，参见《朱子语类》卷32“人之生也直章”条、《朱子语类》卷59“牛山之木章”条等。“天地生物之心”讲本体，参见朱熹的《仁说》一文，还有《朱子文集·答陈安淳》以及《朱子语类》卷1、卷95，是朱熹使用频率很高的名词。

② Alfred. North. Whitehead, *Process and Reality*, p. 7.

③ Ibid., p. 31.

④ Ibid., p. 21.

⑤ 牟宗三：《周易的自然哲学与道德涵义》，台北：文津出版社，1989年，第188页。

认为“太极”与“创造性”相通^①。怀特海指出,“创造性”不同于西方一元论哲学的“上帝”或“绝对”,更接近于中国思想中“终极实在”的某些特征,此话绝非空言。

三、具体存在——最高本体的例示

相对于西方形上学传统,中国哲学讲本体论,即超越即内在、体用同源,认为道体并不超越于万物而独存,而是内在于具体存在之中。为了说明道体的内在性,朱熹提出“理一分殊”的命题。

太极是天地万物得以产生、存在的终极原理,是最高本体。朱子说太极便带着阴阳,说理离不开气。朱熹认为,太极并非超越于万事万物之上的光闪闪、亮晶晶的东西,太极内在于气化流行之中、内在于具体万物之中。“太极只是天地万物之理:在天地言,则天地中有太极;在万物言,则万物中各有太极。”(《朱子语类》卷1)“本只是一太极,而万物各有禀受,又自各全具一太极尔。如月在天,只一而已,及散在江湖,则随处而见,不可谓月已分也。”(《朱子语类》卷94)“事事物物上便有大本”(《朱子语类》卷15),只看日往月来,寒往暑来,水流不息,物生不穷,便可见太极,此即所谓“皆与道为体”之真意(《朱子语类》卷36),这就是指万物皆是道体的例子,例示着、体现着“太极”。

前面说过,朱熹把太极的发动动力又称之为“天地生物之心”。同样,如同太极之理内在于万物之中一样,天地生物之心也遍在于万物之中。“天地以此心普及万物,人得之遂为人之心;物得之遂为物之心;草木禽兽接着遂为草木禽兽之心。只是一个天地之心尔。今须要知得他有心处,又要见得他无心处。”(《朱子语类》卷1)“普万物而无心”,是指天地生物之心蕴藏于、内在于万物之中。在贮藏万物生命的种子里,如在谷种、桃种、李种中,在万物生命的萌动处,或者在阳春之气萌动而生命力渐渐发端时,人们越能感受到、体认到生命的力量和生命的不息,便就越能见得天地生物之心,这如同人们在空气稀少时才感受到空气的存在一样。故朱熹说:“天地生物之心,即物而在。”(《朱熹集·仁说》卷67)简言之,太极或道体的内在性是朱熹哲学区别于西方形上学传统的最大特质。

相对照,怀特海在谈本体超越性的同时又强调内在性。他指出,创造性不能离具体事物而存在。怀特海的形上学是以存在的具体事物为起点的。他认为,世界上基本而真实的存在,就是“现实存在”(actual entity)或“现实事态”(actual occasion)。“现实存在”是构成世界的终极实在物。在现实存在的背后不可能找到任何更实在的事物。现实存在之间彼此不同:上帝是一个现实存在,遥远太空中的一缕细微的存在也是一个现实存在。虽然它们各自的重要性等级不同、作用各异,但就现实性说明的原理而言,它们都是在同一层面上的,所有的事实都一样是现实存在^②。因此,现实存在(或现实事态)是构成世界的终极实在事物(the final real things),即它是组成世界的要素。既然创造性是最高本体,那么它与具体事物之间的关系是什么?怀特海指出,创造性虽是抽象的、超越的,但它不能离具体事物而存在。“任何实有都不脱离创造性概念。一个实有至少是这样一种特殊形式:它能够把它自己的特殊性注入到创造性之中。”^③这里所谓的“一个实有”,就是“具体事物”。每一具体事物,“它能够把自己的特殊性注入到创造性之中”,也就是“创造性”受到“创造物所规定”的意思。简单地说,“创造性”依赖具体事物使自己现实化,并由具体事物来体现,即我们通过具体事物的产生来把握“创造性”原理。因此,创造性与具体事物是不能分开的。“不存在两个实际实有,一个是创造性,另一个是创造物。只有一个实有,那就是自我创造的创造物。”^④创造性与创造物是一体的。怀特海的创造性不离具体事物而存在,如同朱熹讲太极不离阴阳一样。朱熹的理与气决不能分

① 方东美也指出,怀特海的“创造性”与儒家的“生生”都表示了创生性、综合性、动态性特质。难怪方东美在翻译《易经》“生生之德”的“生生”时,直接采用了怀特海最重要的范畴“creative creativity”对译,并说它们意义相当。(参见方东美:《方东美集》,北京:群言出版社,1993年,第280页。)

② Alfred. North. Whitehead, *Process and Reality*, p. 18.

③ Ibid., p. 213.

④ [英]怀特海:《宗教的形成、符号的意义及效果》,周邦宪译,贵阳:贵州人民出版社,2007年,第35页。

离，同样怀特海的创造性与具体创造物不可分离。

那么，创造性在哪里？怀特海认为，创造性内在于每一具体事物或每一创造物中，它体现在每一具体事物的自我创造活动中；而此创造性活，表现在具体事物的“合生”与“转化”两个方面，这是一事物向另一事物的变型创进的过程。简言之，创造性体现于每一事物的生成创化过程中。

怀特海是西方形上学阵营出来的人物。西方形上学传统大多强调本体的超越性，认为本体超越万物之上或之后而独在，其超越性与内在性、本体与现象对立。而怀特海打破此传统，在阐明“创造性”超越性面向的同时，强调内在性面向。怀特海认为，创造性体现于每一事物自我创造的活动中，具体事物是创造性的实例，就如同朱子的太极、天地生物之心遍在于万物之中，并被每一物所体现一样。可见，怀特海本体论在超越性与内在性、体与用统一方面，更契合于东方的朱熹。

四、朱熹与怀特海本体论的相异性

朱熹与怀特海的本体论均强调超越性与内在性、体与用的统一，二者具有很大的相通性，但他们毕竟是不同时空、不同传统的产物，其差异性明显。最大的不同是，朱熹认为太极作为发动者或发动动力，促发了天地万物的发育生生，其蕴含着某种目的性和善意，故朱熹径直说：

其一，“太极只是个极好至善底道理”（《朱子语类》卷94）。太极是“天地生物之心”。朱熹反对道家道法自然、天地无心的主张，认为天地是有心的。朱熹说：“所以为生物之主者，天之心也。”（《朱熹集·答陈安卿》卷57）“天下之物，至微至细者……且如一草一木，向阳处便生，向阴处便憔悴，他有个好恶在里。至大而天地，生出许多万物，运转流通，不停一息，四时昼夜，恰似有个物事积踏恁地去。天地自有个无心之心。”（《朱子语类》卷4）这里的“天之心”“无心之心”就是天地生物之心；其中“憔悴”“好恶”“积踏恁地去的物事”，实质便是催促、引导着生命前进的力量和意欲。朱子说：“天地别无勾当，只是以生物为心。一元之气，运转流通，略无停间，只是生出许多万物而已。”（《朱子语类》卷1）“勾当”，即天地之目的性。而天地生物之心，就是天地之仁，故他说“生底意思是仁”。仁则“浑沦都是一个生意”（《朱子语类》卷6），“仁者，天地生物之心”（《朱子语类》95）。很明显，作为生生不息之机的太极，就是仁心。朱子同意陈淳的说法，认为“太极者，天地之性而心之体也”（《朱熹集·答陈安卿》卷57）。可见，太极就是仁心之体。至此，我们发现了朱熹本体论的最大秘密：朱熹的格物穷理不仅是穷究心外之理，而且是“极乎心之所具之理”^①。这个太极之理就是仁心，太极本体实质是仁本体！难怪他说：“孔门之学所以必以仁为先。盖此是万理之原，万事之本。”（《朱子语类》卷6）

相对照，以天地生物之心、仁心来说本体，在怀特海的本体论中是没有的。怀特海未能如朱熹讲“天地生物之心”那样，把“创造性”的目的性和道德性内涵凸显出来。正如牟宗三所批评的，与朱子相比，怀特海的形上学似乎只有平铺直叙的味道，没有道德形上学的高严^②。相反，朱子的“人心即天地生物之心”，更具有形上学的高严味道，它可以弥补怀特海形上学“平面化”的不足。值得注意的是，怀特海在晚年的《观念的冒险》一书中，有时也把“上帝的爱欲”看作为上帝的原初本性，其“上帝的爱欲”似乎接近于朱熹的“天地生物之心”之意，可惜他对此未能充分展开讨论^③。

其二，朱熹讲论的这个太极、仁心，是通过主敬涵养和内心体认而不是通过认知推理获得的。朱熹说：“于是退而验之于日用之间，则凡感之而通，触之而觉，盖有浑然全体应物而不穷者，是乃天命流行，生生不已之机”。（《朱熹集·与张敬夫》卷30）这里的“天命流行生生不已之机”，即指“太极”。很明显，太极就是主敬涵养、体验感通获得认识的。故朱子说：“天理生生本不穷，要从知觉验流通。”（《朱熹集·送林熙之诗五首之三》卷6）“此心何心也，在天地则块然生物之心，在人

① 张学智编：《贺麟选集》，第217页。

② 牟宗三著、陈克艰编选：《寂寞中的独体》，北京：新星出版社，2005年，第90—91页。

③ [英]怀特海：《观念的冒险》（修订版），周邦宪译，北京：人民出版社，2011年，第297—298页。

则温然爱人利物之心。”（《朱熹集·仁说》卷67）要识得天地生物之心，须反躬自身，体认、默识，这与认知推理的方法获得是不同的。可见，朱熹的太极不是抽象的空洞的理，而是富含生机和生意的仁心。相对照，以居敬涵养、反身体认的方式理会本体，这在怀特海那里简直闻所未闻，尤其在我之“温然爱人利物之心”与在天之“盎然生物之心”是一非二的，此种观点对于怀特海而言简直不知所云。正如熊十力在《新唯识论》中屡次提到的，“自认与西洋哲学不同之点，在于本体之认识，恃性智而不恃量智”^①。怀特海、柏格森、康德等西洋哲学以“量智”谈本体，把本体视为外在的东西，通过理性分析、思维构划来获得；而朱熹以“性智”谈本体，不是向外追求本体，而是通过“体认”“证会”的工夫自见本体。具体地说，通过静观默识的体验，在鸟啼花笑、山峙川流之中见天地生生之机，见我心与天地生物之心相流通，这才是朱熹与怀特海本体论的最大不同。

其三，朱熹与怀特海虽都强调太极与创造性具有凝聚组织的功能，但朱熹讲太极，总是被“气”所缠绕。朱熹指出，“才说太极，便带着阴阳”（《朱子语类》卷94），太极是不能离开气来说的。他有时甚至不无矛盾地说：“太极只是一个气，迤邐分做两个，气里面动底是阳，静底是阴。又分做五气，又散为万物。”（《朱子语类》卷3）朱熹才说理，便带着气；理不离气，没有气，理便无处“凑泊”“挂搭”。他一方面主张理气不相离，另一方面又主张理在气先。所谓“在先”是从根本上说，理是一物之所以从宇宙全体中生成的“所以然之故”，是一切物成立的根据。从存在上说，理气不分开、不相离；气是理的显现，没有气，理无所显现，所谓的“凑泊”“挂搭”都是显现的意思。更重要的是，朱子把“气”当作生物的基本材料来看，认为“五行阴阳，七者滚合，便是生物底材料”（《朱子语类》卷94）。也就是说，朱子讲太极之理的创发、组织功能，是通过气的错综凝聚（即“滚合”）为基础的。按朱熹“阳变阴合”的观点，就是指二五之气相互摄受、相互影响而产生新物的过程；气之阴倾向于凝结生成物，气之阳倾向于帮助物之新生，阴阳之气在相互作用、相互赞助的过程中使一物得以生成，同时在一物之生成之后又促使一新物产生，如此循环不已，万物便生生不穷。相对照，怀特海虽深晓当代物理学“能流”（a flow of energy）之概念，也懂得物理世界是“能流”聚合的产物，但他在解释“创造性”时，却是通过理性分析的方式解释一物在创造过程中的组织和综合建构能力；为了说明此种组织能力的来源，他还在逻辑上预设了上帝的存在，而且此种上帝似乎有点人格神的味道。为此，怀特海花了大量精力讨论创造性与上帝关系问题。正如程石泉指出的，当怀特海谈及上帝的概念时，创造性便不再是终极的概念，而是上帝成为其形上学系统中最高概念；他不无遗憾地指出，在这时上帝已经代替了创造性而成为最高的概念^②。当然，怀特海的上帝已经不是传统基督教全知全能、创造主宰一切的人格神上帝，而持一种“哲学上帝观”，怀特海以上帝来完成他的形上学体系。

值得一提的是，朱熹由太极的“生生不息之机”而上达“天地生物之心”，最后挺立起“仁”本体论，成就自己的道德形上学，而怀特海的形上学则缺失了道德形上学的部分。在讨论终极范畴——创造性时，怀特海继续借助西方哲学和神学传统的上帝观念加以申说，有时甚至把创造性视作为上帝的创造力和意志，在创造性与上帝概念之间矛盾摇摆。总之，朱熹与怀特海的本体论虽然两者大趋势相通，但各家持有的内容与根本观念互异，毕竟是来自两个哲学传统的东西。

（责任编辑 于 是）

① 熊十力：《新唯识论》（语体文本），北京：中华书局，1985年，第681页。

② 程石泉：《中西哲学合论：程石泉哲学论集》，俞懿娴编，上海：上海古籍出版社，2007年，第287页。

形上宇宙论架构如何安放道德主体的自觉心？

——周濂溪思想解析

黄琳

【摘要】周濂溪关注宇宙论中生成、化生的全体，而价值论意义的“善恶”并“诚”与“几”，必在心、性、情的心性论框架下方能顿现。如果假设濂溪思想中含有基本的道德价值理论，需先设定一“本然之理”，此理可以是仁、义、礼、智“至善”的实体之理，预设一自由自律的道德理性、明觉心体的自觉心、道德心，情、意、欲、念、物、事（行动）之道德实践、践履若依本然之理而动即得正与和，成就道德本体的“善”与“诚”，心若不依理，即反道德而为“恶”。但是，这些究竟是濂溪思想并未明白呈露的内蕴架构，还是强为之说，以《太极图说》和《通书》为据，尚晦暗难明。

【关键词】周濂溪；宇宙论；心性论；自觉心

中图分类号：B244.2 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2021）05-0149-07

作者简介：黄琳，陕西西安人，哲学博士，（西安 710072）西北工业大学副教授，（上海 200241）华东师范大学访问学者。

基金项目：陕西省社会科学基金项目“明代心学与欧洲浪漫主义的比较研究”（2015C007）；中央高校基本科研业务费西北工业大学基础与创新重点项目“中国优秀传统文化思想的道德形上模态构建”（310201908）

周敦颐（1017-1073，世称濂溪先生），其思想博大精深，上接《易传》，旁取战国秦汉间新儒家阴阳五行说影响，特重宇宙论思想的构建，并以“诚”作为扣合人生界“心性观”与宇宙界“天道观”的纽带。但人生界与宇宙界、心性论与天道观本非一系统，以宇宙论统合人生论、天道观统摄心性论的自由与必然之间，势必阻障重重。天道之“诚”是“本然”的必然之理，但在人之发心动念的“心动处”，又可能不依此理。心之动若依本然之理，即依循自由自律道德理性、自觉心实现价值，但是，“心”之“动”并非必然依理，故有“善-恶”两极的出现，此为“几善恶”，但“几善恶”的“善-恶”义与“五性感动而善恶分”中的“善-恶”义不合，后者乃就阴阳之气中见出五行之性。此性受禀于气，因气成性，非“因性而气”内蕴的道德本体当身。

朱熹以后，濂、洛、关、闽成为正统新儒家代表，被后世儒者宗崇，对宋明理学影响深远。周濂溪的思想体系，试图综括宇宙界与人生界、宇宙论与心性论。但是，当由形而上学宇宙观进入人生界中的心性论，不可避免会遭遇统而难融、融而未消的理论困境。若逆溯其流，濂溪思想与先秦儒、道之间，诸多关键性问题仍分寸不明，这些对后世儒学都产生了方向性的引导作用，待为辨析。新儒学理论在朱熹手中完成一大综合，在此综合的系统中，濂溪之学占有极为重要的地位。濂溪思想也有一综合，既博大精深，又丰富芜杂，融汇了从战国秦汉间新儒家的宇宙论与魏晋玄学“因气成性”的思想特征，混同宇宙论、才性论与心性论，因此虽然谈心论性，但“因气成性”“以气为性”的气质气禀之性，终非一自由自律的道德主体与具客观性的道德实体，道德形上系统应以先天超验的客观实有为本体。

一、“因气成性”下的性与善恶

法国汉学家于连(François Jullien)参照孟子的道德思想,反思西方道德理论时指出,“善”本非一个由外部强加于人之上的常规,那样静涵静摄的形而上“至善”本体由上而下、超验横摄地制约着人类的天性,甚至有窒息人之情意欲念、气质气禀的危险;本体论的道德“至善”内含于人的本体自性,作为内在道德发展的起点,它内在而又超越,进而指向无限的超越界,从而使人的道德本性得以真正的发挥^①。如果不能由内而外、自由自律地开出道德主体的自觉心与本体自性,那么就没有道德自由与道德选择的真正内涵,无所谓真正意义上的善恶,这也是康德道德价值理念的核心。但是,与之相对的形上宇宙论、自然界,属于因果逻辑必然律之下的独断与决定论范畴,万事万物存有的规律、性质、关系已被决定,在此哲学形态的建构之下,无从透显道德主体自由自律的自觉心与本体自性的自由选择与义务承担。人与万物皆有形上规律决定为何是如此之存在,人得何种“气”、具有何种性情与能力,都只由外在实然的形上本体决定,在此之下,内在主体的自由意志未能得以充分的展露。

在阴阳五行观的宇宙论下,人因五气配合的不同,既统具“太极之理”“共通之理”,又分有人与万物、人与人彼此之间存在差异的“殊异之理”,人由禀受之气的相异而具有“昏明厚薄”的殊异之别。无论先天“共通”的道德理性之自觉心,还是“殊异”的气质禀赋,均属统宗严密、由上至下的决定论范畴,此种空间概念化的超验横摄架构,无从透显主体自觉心、心体、性体的自由自律,并主动、奋争于其中。周濂溪《太极图说》曰:

无极而太极。太极动而生阳,动极而静,静而生阴。静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合,而生水、火、木、金、土。五气顺布,四时行焉。五行,一阴阳也;阴阳,一太极也;太极,本无极也。五行之生也,各一其性。无极之真,二五之精,妙合而凝,“乾道成男,坤道成女”,二气交感,化生万物。万物生生,而变化无穷焉。惟人也,得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动,而善恶分,万事出矣。圣人定之以中正仁义,而主静,立人极焉。故“圣人与天地合其德,日月合其明,四时合其序,鬼神合其吉凶”。君子修之吉,小人悖之凶。故曰:“立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。”又曰:“原始反终,故知死生之说。”大哉《易》也,斯其至矣!^②

濂溪以无极、太极、阴阳、五行构成一空间化的宇宙发生序列,又云“五行之生也,各一其性”,可见,濂溪之所谓“性”乃强调万物的“殊异之性”与“各具之理”。万有共具的原理即无极、太极,阴阳条贯下的五行之性是“殊别之性”与“各具之理”。此性乃万物各具的不齐之性,属于具体的气质禀性,“无极之真,二五之精,妙合而凝”,加入男女,将乾坤与阴阳具体化并条贯化,化生万物,生生不已,变化无穷,遂可推至万物的化生变化,构建出一幅宇宙论下万物创生的生生不息图景。在濂溪的思想架构中,无极、太极属于宇宙论的形上本体层,由二气交感,阴阳乾坤、五行之性进入化生万物的形而下现象层。五行之性乃阴阳之气下“因气成性”所成,道德主体实然的本体之性,心体、性体之自觉心的自由自律似不突出。

《太极图》综括宇宙与人生,濂溪试图连接宇宙界与人生界,统贯天道观与人性论双重成分的形上理论体系。但是,当由宇宙界进入人生界时,难以避免统而难融、融而不消的理论困境。这种悖论、困局明白地显露在对《太极图说》“五性感动,而善恶分”与《通书·师第七》中关于“善恶”与“中”的理解上。

或问曰:“曷为天下善?”曰:“师。”曰:“何谓也?”曰:“性者,刚柔、善恶,中而已矣。”“不达。”曰:“刚善,为义,为直,为断,为严毅,为干固;恶,为猛,为隘,为强梁。柔善,为

① [法] 弗朗索瓦·于连:《道德奠基——孟子与启蒙哲人的对话》,宋刚译,北京:北京大学,2002年,第166—167页。

② [宋] 周敦颐撰、陈克明点校:《周敦颐集》,北京:中华书局,2009年,第3—8页。

慈，为顺，为巽；恶，为懦弱，为无断，为邪佞。”^①

濂溪以“刚柔”“善恶”论“性”，皆是“以气为性”“因气成性”的才性或气质之性，当落在具体的生命体上，呈现出不同的个性气质，没有明显呈露形上心性论的思想。劳思光对周濂溪此语颇为诟病，认为“刚柔”属才性、“善恶”属价值系统，故“中”与“刚柔”“善恶”的关系混乱，“中”何以成为仁义礼智信“至善”道德的最高标准？彼此关系殊不严明^②。朱熹认为，刚柔固阴阳之气条贯下的一大分，在刚柔中，又以善恶为阴阳条贯下的细分，所以濂溪此处并非用一伦理道德层面的“善恶”义理解此语。

在“因气成性”的架构下，“刚柔”乃高一层级的阴阳，“善恶”乃“刚柔”下一层级的阴阳条贯，可以清浊、薄厚，甚至强弱替代之。所以，此处的“善恶”并非一具客观性的道德本体当身，不属于道德价值论系统，朱熹的“恶者故为非正，而善者亦未必皆得乎中”，正得此意^③。以“刚柔”“善恶”论“性”，是“以气为性”的“气质－才性”之性，又结合阴阳五行宇宙论下的条贯，“五性感动，而善恶分”一语，即应在此宇宙论架构之下理解。文中还偶有“善人－恶人”的分别，皆是惯常习语，而非哲学范畴伦理道德层面的论述。因此，劳思光认为，濂溪对哲学概念范畴的界定不甚严密，“大抵周氏所说之‘善恶’，只有常识意义”，即使朱熹强为之说，亦无补于事^④。

事实上，周濂溪偶一提及的善恶与心、性概念，尚不足以构建系统的心性论。濂溪的“五行之生也，各一其性”，是就“因气成性”又杂糅阴阳五行宇宙论的五行之性立说，而被后来张载、程子称之为“气质之性”。综合《通书》文本，濂溪纵然谈“心”论“性”，但并非一具客观性的道德本体、自觉心或自觉意志。不具一普遍意义的本体自性，而只是化气为性、因气成性的才性或气质之性，亦即个别生命在具体存在时呈现出的殊别义。天道观属外在的统摄、拘定并限制义，自由自律的道德理性、本体自性之自觉心是一自作主宰的道德本体，一者属必然，一者属自由，二者之间断难难融。又因濂溪的关注点本不在普遍意义的道德心体，仅就《通书》文本中关于“心”的寥寥论述，尚未“开显－呈露”出心性论中主体性的本体论观念。

因气成性、以气为性，贯注于人，即是人的气质之性，非人所能决定，心性观与天道观本身即具有张力，濂溪论“性”，既放在宇宙论架构中推衍，又将人生论直截嵌入宇宙论系统，其理论困阻，实难消融。

二、“中”的未定项与对经典儒家的偏离

周濂溪之论“善恶”，明显有别于孟子的“性善”，抑或荀子“性恶”在道德本体论视域下的“善恶”观，而只是“因气成性”的气质气禀，配以阴阳五行的宇宙论观念，在“五行之性”下细分阴阳，生出的关于清浊、厚薄的程度区分。在濂溪空间概念化的宇宙生成论架构中，“无极”居于理念层级（Idea Hierarchy）的第一层级，化生万物的“太极”居于第二级，依次为阴阳、四时顺布与五行之五性。阴阳与五行之性皆兼备体用，“理”属形上层面对，“气”属形下的现象层面，在以气为性、阴阳之气贯注五行之性的过程中，“五性感动，而善恶分”，即处在由此“五行之性”的气性之下再细分阴阳的层级发用处。在先秦儒家理路中，“仁”之至善本体，出现在道德理念“仁、义、礼、智、信”的第一层级。而在濂溪的理论系统中，“善恶”竟落在气性之下。

周濂溪所谓的“善恶”，是在五行之五性化生万物的流行之“几”下呈露的。“善－恶”之“几”，亦即五行之五性在受外界境域的感发触动时呈露的端倪。即心即情而发的端倪，在这一点上，

① [宋]周敦颐撰、陈克明点校：《周敦颐集》，第20页。

② 劳思光认为，濂溪所举的“中”“刚柔”“善恶”观念，常识上似不难解，但稍加辨析，处处难通，显示其理论的混乱难明。（劳思光：《新编中国哲学史》（三上），北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第88—89页。）

③ [宋]周敦颐撰、陈克明点校：《周敦颐集》，第20页。

④ 劳思光：《新编中国哲学史》（三上），第89页。

“几”颇类于孟子“四端”之“端”，即发端、端绪。“几”与“端”皆当受到外界环境的触发，双向感通性与情的过程。但是，濂溪与孟子思想中“性”内涵不同，“五性感动而善恶分”，濂溪思想中的“性”兼统善恶，性有善恶二元，犹如天有阴阳二元。“善”并非价值论意义上与“恶”相对的“至善”本体，而以是否得境域之中才性的中正偏倚作为区分。既非一“定然”价值论判断体系中的善恶，而是性情在具体境域之中过与不及的未定项，濂溪必然会强调“中”的重要地位。

“中”（去声）即中时中节之和，即在具体的境域情境中的无过无不及。在此架构下，善恶仅是一具常识义的“中节－不中节”与“无过－无不及”的未定项，而非道德本体论中一定然的“至善”本体。“中”是在灵活圆转境域之中的无过无不及，知人论世皆应中时中节，而善与恶却皆有可能过与不及。孟子思想中道德理性的本体自性，“仁体－心体－性体”所“透显－呈露”出的仁善之端——恻隐、羞恶、恭敬、是非，即心即情即性，与阴阳五行宇宙论系统下呈露出来、可分作清浊、厚薄、强弱、善恶之阴阳两端的气性几微，根本不同。

在阴阳五行的宇宙论架构下，“善”乃中节之和，“恶”乃过与不及，“善”“恶”皆成一具体境域中“或然－可然－应然”的未定项，本身缺失一具客观性、实体性的“定然－实然－必然”的价值本体。既是“因气为性”的气性流行，五行之性下细分的阴阳条贯，故可以同为表示程度之偏向的未定项清浊、薄厚的描述语代替，与道德本体论下的是非价值分判不同。《通书》将刚柔细分为刚善、刚恶、柔善、柔恶，正是才性之下细分阴阳，糅合才性论与阴阳五行宇宙论的体现，与孔孟思想以“至善”之“仁”为最高道德理想，迥然相异。

《中庸》曰：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”^①喜、怒、哀、乐皆情，其未发之“几”，端合于性，“无所偏倚”谓之“中”；情得性之正，无所乖戾谓之“和”，“发而皆中节”谓之“和”。“大本”乃天命之性，天下之理皆由此出，亦即“道之体”，《中庸》“致中和”实有“守道不失”与“无少偏倚”的两层含义。濂溪曰：“惟中也者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。”^②天命之性是为“大本”，情既要合于天命之性、天下之理，又要在流行之中无所乖戾，中（去声）时中节，得中（平声）之合宜，得境域之中的情之正。

既缺失价值论意义上的善恶，濂溪此处的“善恶”与“中”都既非道德价值判断的最高标准、亦非一实然范畴，仅是对气质之性是否合宜之“中”（平声）并“中（去声）时中节”的描述与衡量，而非在价值评判标准下是否达成一定然目标的衡量。在阴阳五行系统之下，天为大宇宙，人为小宇宙，天人之间处于不断的禀赋、感应与决定关系。在“因气为性”的决定论、必然律系统下，阴阳之气决定气性兼两端，由气之驳杂、组合、结聚决定气性的清浊、薄厚，不同的聚合造就了“气性－才性”的善恶、清浊、智愚、才与不才。《太极图说》的形上宇宙生成论，实即一静涵静摄、空间概念化的观念形而上学独断论，由此难以生出道德主体自由自律自觉心的价值判断系统。

孟子思想是典型的心性论，其“志壹则动气，气壹则动志”的志气之辨直指人心（《孟子·公孙丑上》）。老子认为万有皆法自然，“道”乃万事万物绵延俱进中时隐时没的脉络、筋骨，以去欲、归根，复归万物本体自性为关节，虽以“静”为枢纽，但在绵延流动中直观的直观形而上学，区别于空间化的观念形而上学哲学形态。与孔孟的心性论不同，濂溪之论价值又强调“无”与“静”，似近道家学说，但根本乃承《易经》而来。在《图说》中，“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也”。此五行、阴阳、太极、无极的空间化顺布，显然有其逻辑时间上的先后之分，故“无极而太极”的“而”是逻辑时间的递进与先后。濂溪将本体称之为“无极”，代表形而上的超验统摄与静涵静摄，“太极”乃“本体”化生万物的拓展义，生生不息的创生创化之义。

总之，《通书》论“性”兼统善恶阴阳，善恶仅五行之性下一层级的阴阳两端，用以描述“五行

① [宋]朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第18页。

② [宋]周敦颐撰、陈克明点校：《周敦颐集》，第20页。

之性”的气质禀赋是否中正不偏。“圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉。”^①“圣人之道，仁义中正而已矣。”^②《易传》以“中”“正”定爻之吉凶，本是爻辞所依循的基本原则，以“中正”作为价值标准，非具体的德性条目，与孟子道德本体的“性善”与“四端”哲学形态不合。中（去声）时中节之和，即得境域之中五行之性之正，而或然未定项缺失一定然的本体性标准。

三、性体之“诚无”

《中庸》以“本性的实现”为“诚”的根本义，以“尽其性”为“诚”，因现实中的人不必然能实现其本体自性，此即“不诚”，亦即“非善”。凡存在之物皆有其本性，本性的实现即“尽性”，亦即客观性价值实体的“开显”与“呈露”，人若能在现实中实现本性，即可与天地参。“诚”有两义：其一，日常语言的诚实不欺，泛指充足的实现义；其二，与成性之说不可分，“诚”意谓意志的圆满与纯粹，充分实现客观性的道体，与道德本体自性的成就与实现密不可分。而周濂溪“诚”的内涵与之不尽相同。

《通书》首句言“诚”曰“诚者，圣人之本”“‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也”^③，又曰“圣，诚而已矣”“诚，五常之本，百姓之源也”^④。朱熹注曰：“五常，仁、义、礼、智、信，五行之性也。百行，孝、弟、忠、信之属，万物之象也。实理全，则五常不亏，而百行修矣。”^⑤濂溪以为，“诚”即实理之全，以“诚”作为人生界的“太极”“乾元”，对“诚”之重要性的描述无以复加。但是，濂溪之所谓“性”并非客观性的道德本体，而是“因气成性”“以气为性”的气性与才性，故其展露“诚”的工夫势必与《中庸》不同。《中庸》的“诚”乃“乾之健德”，积极努力求实现之意，“至诚”本是一精诚通神的纯粹状态；《中庸》言“诚”指此不息不已的变化而言，“诚”既是求实现、求符合的境界描述语，又是具体实现的工夫过程。

《通书》又曰：“诚，无为；几，善恶。”^⑥以“诚”释本体，又以“无为”释“诚”，亦即以无为释本体。濂溪先将“充足实现意”的境界描述得无以复加，后又将其归于一不具客观性的境界虚体。先设一“诚”的本体在变化之前，但“诚”只是一描述性的用辞，势必应有现象与物自身的符合内蕴其中。以“无”释“诚”的“诚无为”，更止于一形上之理的境界义，既云“诚，无为；几，善恶”，又曰“寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也；动而未形、有无之间者，几也”^⑦。以“寂然不动”与“无为”训“诚”，将“诚”归之于“静”。钱穆认为，“诚”无为亦无欲，绝非《孟子》《中庸》中之性，颇类于释氏所谓“涅槃性体”^⑧。依孔孟下学上达，扩充四端的价值观与工夫论，处处皆强调道德本体自觉心的开显、呈露、升进并扩充，无处安顿一无为的“无”观念^⑨。

但是，周濂溪天道宇宙观中的形上规律，也与老子“无为而无不为”的“道”不完全相应。先秦道家，特别是老子的思想意蕴并不止于一纯粹的虚无之境，道家将自我本性、自然之质与气融于自然生命之中，就自然生命的原始浑朴以言性，实则已将客观化的本体之性沉潜、深运其中。老子的工夫看似在虚壹而静的心上作，实则是在深潜于下的道德自性、自觉心与自然之质上用力。道家对性的态度是在养不在治，“清心、静心、虚心、一心保养原始浑朴之性而不令其发散，此即所谓养生也。

① [宋]周敦颐撰、陈克明点校：《周敦颐集》，第6页。

② 同上，第19页。

③ 同上，第13页。

④ 同上，第15页。

⑤ 同上，第15页。

⑥ 同上，第16页。

⑦ 同上，第17页。

⑧ 钱穆：《中国思想史》，北京：九州出版社，2012年，第172页。

⑨ 劳思光：《新编中国哲学史》（三上），第109页。

养生即养性”^①。故经典道家在心上用功，在性上收获。若就心言性，忘却了心的本体是本体自性的自觉心，一味地求虚明虚静之心，舍本逐末，既无心之可能的超越根据——天命之性，亦渐失先天本体与先天工夫。因此，牟宗三指出，惟作浮在表面、清澈见底的后天工夫，遂无从安放道德本性，这便成为道家系统偏离客观性体后思想的严重缺陷^②。流弊虽若此，但老子本非如此。

在濂溪的思想架构中，是否存在相类的问题？濂溪提出“几”与“慎动”的观念。无论是“诚”抑或“几”，本应最终落实在“心性”之上。之后宋明儒者论工夫，都强调要落实在发心动念的“几”处。“几”乃“动而未形、有无之间者”，乃心上的一个动势，心动念发，“几”是尚未形诸事为的“势”，本是《易传》中诸事的吉凶之兆，此处皆指动静、体用之间，“几”类似于孟子的“端”，但其发诸于外的内涵迥然相异。若将濂溪思想架构理解为以道家的无欲与虚明静观会通儒家圣人的仁义中正，又会有两个层面的问题：其一，仁义乃兼备体用的客观道德实体，中正乃一描述与衡量语，将道德的客观标准“仁义”与一境域之中求中时中节、合宜合度的“中正”合而为一，殊为可怪；其二，若理解为圣人之道是儒家的，实现的方法是道家的，势必糅而难融。

在濂溪思想架构中，因缺乏对客观性道德实体的认知，故没有真实的心性论内涵。若将“诚无为，几善恶”从《通书》全体中抽出，单独将“善恶”作为道德价值论本体理解，那么，“诚”与“几”本身在事实上已然预设了心、性、情的存在，或许濂溪未及展开。即便如此，“几善恶”的“善恶”与“五性感动，而善恶分”的“善恶”内涵又不同，濂溪在其理论架构内实预设了至少两种不同的关于善恶概念的内涵。

濂溪关注宇宙生成、化生全体，而价值论意义的“善恶”并“诚”与“几”，必在心、性、情的心性论框架下顿现。如果假设濂溪思想中含有基本的道德价值理论，需先设定一“本然之理”，此理可以是仁、义、礼、智“至善”的实体之理，预设一自由自律的道德理性、明觉心体的自觉心、道德心，情、意、欲、念、物、事之道德实践、践履若依本然之理而动即得正与和，成就道德本体的“善”与“诚”，心若不依理，即反道德而为“恶”。但是，这些究竟是强为之说，还是濂溪思想并未明白呈露的内蕴架构，以《太极图说》和《通书》为据，尚晦暗难明。

四、结语：“因性而气”与“因气而性”

形而上的“天道观”与“宇宙论”，可谓一静涵静摄、超验横摄的统摄、决定与独断系统，强制形而下的情、意、物、事实实现的空间概念化的哲学形态。阴阳五行宇宙论的独断与自由自律的道德理性、心体、性体之自觉心，类似于宇宙自然界的必然律与道德人生界的自由律悖论。心性论强调主体自由意志的选择，亦即道德主体的自觉心与原动力。但是，内在客观性的道德实体尚未呈露，自由自律的主体性价值又如何成为可能？周濂溪思想虽博大精深，但体大难包，人性论中的价值判断问题较之宇宙论中自然世界的决定与独断复杂得多，《太极图》与《通书》中，人生界与宇宙界间的关联并未明确交代。

“至诚”本应是主体贯注本体之理时的态度，其本身并非固具的客观本然之理。“诚”即依此理，“不诚”即不依此理，“诚”本不应作为“本体之性”与“本然之理”当身，而只是贯注、贯彻“理”的“至诚”状态，故必有主客体相扣合的意蕴内涵其中。天道之“诚”是本然之理，但在“心动处”又可能不依于理，故道德价值论的善恶问题全在此“动”之“几”处说。心之动，若依其本然之理则实现道德价值，若不依理即有“善—恶”两极的出现，此应为“几善恶”的本意。若如此，“善恶”之意又与“五性感动，而善恶分”中的“善恶”不合，后者乃就阴阳之气中见出五行之性，此性受禀于气，“因气成性”，非“因性而气”所内蕴的道德本体。

“因性而气”与“因气而性”实属两类不同的理论进路。“因气而性”乃顺“生之谓性”的“气

① 牟宗三：《才性与玄理》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2010年，第21页。

② 同上，第21页。

性”一路开出，上接告子、荀子与董仲舒，下开《人物志》气质气禀之“才性”。气性之性，是在气的聚散、组合中因禀受之气的驳杂、厚薄、清浊而成就的不同的“材质之性”与“气质之性”，亦即王充“用气为性”“性成命定”的“先验决定论”。顺气以言性，是将“性”委于“气”之下，故在“以气为性”并阴阳五行宇宙论的体系之下，无极、太极、阴阳、五行之性，阴阳之气乃第三层级，五行之性更居其后。性由阴阳之气聚合而成的气之初禀，亦即赋予万事万物的气质气禀之性，与先秦儒家之处在理念层级首位的道德本体之性不同。“因气而性”的理路，性因气禀赋之命定，属于宇宙自然界之先天、超越的必然性。一者为道德理性自由自律的自觉意志，一者为先验命定必然律的决定论，二者是不同的理论进路。

阴阳之气贯于气禀之性的“五行之性”而有的善恶之分，通清浊、智愚，此即气质、气禀、才性的具体化与现实化。这是在阴阳五行的宇宙论架构下，由天地间一气的驳杂、组合、汇聚而展露的丰富现实变化。其所谓“善恶”，实即清浊与薄厚意，在此理路的未定性下，惟具“气质－气禀－才性”合宜合度的倾向，展露因时因地的或然之善，在此境域下为合宜、彼境域下则未必合宜的或然未定项，而非一定然的客观性价值本体的“善本身”。故濂溪极重视“中”：“惟中也者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也”^①。“中”，发而应物之“几”、之际皆能中时中节、合宜合度，缺失一具客观定项的道德本体，其中蕴含着全然的未定项。

所以，周濂溪之论性，皆偏于气质气禀之性，缺乏一形而上客观性的道德设准。濂溪强调“中”，乃中时中节之合宜合度，得境域之中情性、气性之中正，无所乖戾，而非与一外在抑或内在的根本之“理”（“性”）相符合。天有阴阳两施，气禀之性有善恶两分，非由本体性心之善而言道德本体的定然之善，只是“因气成性”而言的气质之性、质素之性^②。在濂溪的思想理路中，以气言性，未深见道德主体性“心”的绝对地位，故终只是浮面地说“诚”“几”“德”。若要安置心性论中自由自律的具客观性的道德理性与自觉心，必须预认心性论中客观性的道德本体。但是，无论是《太极图说》，还是四十小节的《通书》，濂溪尚未有此自觉并工夫次第，其论工夫远不如二程之学细密、系统。朱熹极力推崇濂溪，强为之说，终也评其“这话头高，卒急难凑泊”，也有理论落实处的难通之意。

综括之，周濂溪杂糅《易传》《中庸》，并受荀、老、阴阳家、汉儒宇宙论架构影响，已与先秦儒家思想相异其趣。濂溪的理论系统，混同形上学的天道观与宇宙论，未明标“心”与“意志”，即便朱熹加入一“心”字将此预认的心性观点出，实亦无法架构起真正的心性之学。“诚”与“几”惟落在主体性的“心”之上，但濂溪的思想理路难以安置心性论的主体性观念，故惟以“无”释“诚”。“诚无为”似一纯然、虚壹而静的境界虚体，但老庄，尤其是老子思想中尚有复归人心本然之理、本体之性，复归“自性－自觉心”的努力，非一纯粹的虚无静观境界可以解释。濂溪又言“几善恶”，指善恶动于人心之微，可能依于理或不依于理，但在其阴阳五行的宇宙观架构中，又与以气为性下中时中节的阴阳区分，杂糅道德价值观的“善恶”，颇难分辨。濂溪形上宇宙论架构下，道德主体的自觉心终未展露，终无从安顿道德主体的自觉心。

（责任编辑 于 是）

① [宋]周敦颐撰、陈克明点校：《周敦颐集》，第20页。

② “‘气性’善恶之分解的展示：诸义并立。”（参见牟宗三：《才性与玄理》，第8—11页。）

作为政治正当性理论的北宋正统论

姚季冬

【摘要】北宋正统论是一种规范性政治正当性理论。在欧阳修创立的范式中，“居正”和“一统”是两个相互独立的判断标准：“居正”从权力取得方式立论，包括禅让、世袭、革命、被限制的力夺四种方式；“一统”实质上是对实际统治权力的认可，并不具备规范性。欧阳修倾向于以“一统”为标准。此后，苏轼、司马光等进一步引入“天下有君”的优越性作为预设前提，以补充“一统”的规范性。理论上，侧重“一统”的正统论是一种不成功的理论建构，“居正”指引了正统论的发展方向。

【关键词】正统论；政治正当性；北宋儒学

中图分类号：B244 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2021) 05 - 0156 - 05

作者简介：姚季冬，湖南邵阳人，哲学博士，（邵阳 422000）邵阳学院马克思主义学院讲师。

基金项目：湖南省社会科学基金青年项目“二程王道政治哲学研究”（20YBQ086）

正统论具有政治正当性理论的功能，可以从政治正当性（Political Legitimacy）的角度展开研究^①。问题是，它是否能被视作一种独立的政治正当性理论？政治正当性理论以“统治权利”为核心观念，试图为统治权利提供道德基础的理论，最好还能证成政治义务。这一理论虽是现代的，但如果只借鉴其形式上的结构，以观照“非现代”思想仍是可行的^②。以此为基础，将正统论视作政治正当性理论必须回应三个问题：在理论动机上，正统论者是否自觉意识到他们在为统治权利提供道德基础？在理论内容上，正统论是否为统治权利的道德基础提供了有实质内容的辩护？在理论效果上，正统论是否发挥了为统治权利提供道德基础的作用？事实上，即使反对正统论的人都会承认，它确实是为了证明封建王朝的道德基础而提出的，也确实发挥了作用^③。因此，问题的关键是：正统论是否为统治权利的道德基础提供了有实质内容的辩护？

一、政治正当性的判断标准：居正与一统

北宋正统论以欧阳修为中心，本文也从对欧阳修的分析开始。在具体讨论前，有个问题须明确：作为政治正当性理论的正统论是规范性的还是描述性的？描述性理论以马克斯·韦伯（Max Weber）为代表，从经验主义的进路研究人们对政治权威的信念，寻找政治正当性理论的理想型（ideal type）^④。与此相比，欧阳修的正统论虽然表现为对历代王朝正统性的判断，但无论从目的还是从方法看，它都不是描述性的。从目的看，欧阳修是为了厘清正统思想领域的纷争，寻找“王者所以一民

① 目前，国内外不少学者都进行过这方面的研究，包括个案研究和专题研究。（参见[美]陈学霖：《欧阳修〈正统论〉新释》，《宋史论集》，台北：东大图书股份有限公司，1993年，第25—73页；范立舟：《宋儒正统论之内容与特质》，《安徽师范大学学报》人文社会科学版1999年第2期。）

② Merten Reglitz, “Political Legitimacy Without a (Claim -) Right to Rule”, *Res Publica*, Vol. 21, 2015, pp. 291 - 307.

③ 白钢：《正统悖论》，《中国社会科学院研究生院学报》1993年第5期。

④ Benno Nietelbos, *Political Legitimacy beyond Weber: An Analytical Framework*, London: Palgrave Macmillan UK, 2016, pp. 4 - 8.

而临天下”^①的道德基础，并为赵宋王朝奠定正当性基础。从方法看，欧阳修以《公羊传》的“君子大居正”“王者大一统”为根据，创造性地提出了“居正”与“合一”两个标准，这并非事实描述。因此，作为政治正当性理论的正统论本质上是规范性的。而一个规范性的政治正当性理论应以政治正当性的判断标准为核心^②。故下文围绕北宋正统论对政治正当性判断标准的论述展开。

欧阳修正统论以“正统三篇”^③为定论，其思想可概括如下：欧阳修以“居正”和“一统”作为正统的判断标准，“居正”指“正天下之不正”，“一统”指“合天下之不一”；二者是相互独立的，可以形成四种组合——既“正”且“统”，其为正统无疑；“不正”且“不统”，其不属正统无疑；问题出在“统”而“不正”或“正”而“不统”上，即所谓“由不正与不一，然后正统之论作也”^④。在具体论述中，欧阳修以“据其迹而论之，所以息争也”^⑤的原则出发，在正统问题上追求最低限度的共识，故他以“统”而“不正”的标准详细论述了周与秦、东晋与后魏、五代三个“可疑之际”。此外，他还以“绝统”指“不正”且“不统”和“正”而“不统”的时期。

由此，“居正”“一统”“绝统”三个相互独立而又紧密相关的观念构成欧阳修正统论的特色，并使其“把个别政权本身的成就（‘居正’或‘一统’，亦即是德力合一），作为鉴定是否‘正统’或‘合法’性的标准”，从而具备了政治正当性理论的色彩^⑥。笔者赞同此点，但认为对于“个别政权本身的成就”还需再分析：“居正”主要指向政权的取得方式，“一统”主要指向统一天下的事实，二者有内在矛盾。

“居正”首先是从政权取得方式上说的。欧阳修说：“尧、舜之相传，三代之相代，或以至公，或以大义，皆得天下之正，合天下于一，是以君子不论也，其帝王之理得而始终之分明故也。”^⑦欧阳修在此暗示了正统论的讨论对象首先是政权取得方式，并给出“至公”和“大义”两种正当的政权取得方式。粗略地看，“至公”与“大义”是一致的，但联系到儒家传统，特别是孔子对《韶》之“尽善尽美”和《武》之“尽美矣，未尽善也”（《论语·八佾》）的区分，若说欧阳修此处区分了“至公”的禅让和“大义”的革命，应不算过度解读。欧阳修认可的政权取得方式还包括了家天下格局中的世袭。例如，他在比较东周与东晋时认为东周属正统、东晋则非，理由之一是周平王以子继父、东晋则“位非嗣君，正非继世”^⑧。可见，世袭与否成为判断正统的关键因素之一。于是，“得天下之正”包含了禅让、世袭和革命三种政权取得方式。

“居正”又与“帝王盛德”联系在一起。欧阳修在批驳五德终始说时说：“自古王者之兴，必有盛德以受天命，或其功泽被于生民，或累世积渐以成王业，岂偏名于一德哉？”^⑨欧阳修将“盛德”规定为“功德被于生民”和“积渐以成王业”，“或”字表明二者有其一即可。“功德被于生民”既可以指向政权取得方式，如儒家以“顺天应人”肯定汤武革命的正当性；也可以指向良好的治理效果，如天下太平之类。这表明“居正”以“盛德”为核心含义，这是其道德规范性的来源。“积渐以成王业”须仔细讨论，欧阳修据此论证秦朝的正统性，认为秦自伯翳开始积累，至秦始皇统一天下，其发展与三代相代并无本质差别，都是“乘其弊而代之”^⑩，故秦虽以“力”夺天下，但在“积渐以成王业”的意义上亦足为正统。因而，欧阳修认可的政权取得方式实际上有四种：禅让、世袭、革

① [宋] 欧阳修：《正统论序》，《欧阳修全集》第2册，北京：中华书局，2001年，第266页。

② William A. Edmundson, *Three Anarchical Fallacies: An Essay on Political Authority*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 35.

③ 在文本上，欧阳修正统论可以分为三个部分：早期的“正统七论”（收《居士外集》卷9），晚年删定的“正统三篇”（收《居士集》卷16），不确定何时的《正统辨》两篇（收《居士外集》卷9）。笔者认同学界的一般看法，将“正统七论”和“正统三篇”视作欧阳修正统论的主体，后者又为定论，因此在论述中以“正统三篇”为主。

④ [宋] 欧阳修：《正统论上》，《欧阳修全集》第2册，第267页。

⑤ [宋] 欧阳修：《或问》，《欧阳修全集》第2册，第275页。

⑥ [美] 陈学霖：《欧阳修〈正统论〉新释》，《宋史论集》，第55页。

⑦ [宋] 欧阳修：《正统论上》，《欧阳修全集》第2册，第267页。

⑧ [宋] 欧阳修：《正统论下》，《欧阳修全集》第2册，第271页。

⑨ 同上，第268页。

⑩ 同上，第270页。

命和“积渐以成王业”意义上的“力夺”。但是，“以力”毕竟不同于“以德”的禅让、“以功”的革命、家天下世袭，为何也是正当的？欧阳修对此并没有说明，只是在“息争”的意义上强调了自己的观点。然而，秦之“力夺”、秦始皇之暴虐，都很难与“帝王盛德”联系在一起，对“力夺”的认可会取消“居正”标准与“盛德”的关联，从而使其失去道德规范性。后来章望之等对欧阳修的批评正是由此而发。

关于“一统”，欧阳修说：

始虽不得其正，卒能合天下于一，夫一天下而居正，则是天下之君矣，斯谓之正统可矣，晋、隋是也。天下大乱，其上无君，僭窃并兴，正统无属。当是之时，奋然而起，并争乎天下，有功者强，有德者王，威泽皆被于生民，号令皆加乎当世。幸而以大并小，以强兼弱，遂合天下于一，则大且强者谓之正统，犹有说焉。不幸而两立不能相并，考其迹则皆正，较其义则均焉，则正统者将安予夺乎？^①

这是围绕“统”而“不正”标准展开的，讨论“一统”标准单独发挥作用的情况。欧阳修认为，天下大乱之时，去争夺正统者无论其方式如何（或德或功或力），只要满足“威泽被于生民”“号令加乎当世”的条件，并最终能“合天下于一”，即可为正统，无论其初正或不正。这样，“统”而“不正”者之所以为“正统”的实质理由只有一个——成为“天下之君”，即事实上掌握了政权。因此，“一统”标准实质上便只是对实际统治权力的事后追认。这在理论上是可疑的，因而欧阳修并未将“一统”标准贯彻到底。例如，他在论述后梁时说：“梁，贼乱之君也。欲干天下之正统，其为不可，虽不论而可知。”^②后梁因篡夺而被排除在正统之外。但后梁不与正统的理由不止于此，如欧阳修说五代“皆未尝合天下于一也。其于正统，绝之何疑”^③。这便引出问题：后梁若能统一天下，是否足为正统呢？还是说即使后梁能统一天下，也会因篡夺而不被视作正统？进一步，这涉及到对秦的“力夺”本质的认识，它与后梁的“篡夺”到底有何区别？欧阳修对这些问题都没有明确说明，仍只是强调“据其迹而论之，所以息争也”^④。

显然，欧阳修正统论存在着不彻底性。这种不彻底性既体现在他对“一统”标准的运用上，还体现在他在不同阶段对“居正”和“一统”的取舍。在《正统辨上》中，欧阳修在“统天下而得其正，故系正焉；统而不得其正者，犹弗统乎尔”^⑤的意义上说，三代以后“舍汉、唐、我宋，非正统也”^⑥。这是以既“正”且“统”作为标准。但到了“正统三篇”中，他又“据其迹而论”，判断标准倾向于“一统”。从“息争”的表述看，欧阳修对“一统”的偏向似乎是为了寻求共识而做出的不得已的妥协，但这种妥协展现了“居正”和“一统”之间的矛盾。这个矛盾可以被理解为史学标准与政治标准的冲突，欧阳修正统论在史学上要求“不没其实”，故以后梁入《新五代史》本纪；在政治上要求提供道德规范，故后梁不得与正统^⑦。若从政治正当性的角度看，这一矛盾的实质是：“居正”是严格意义上^⑧的正当性标准，是从政权取得方式的角度立论，提供统治权利的道德基础，证成政治义务；“一统”只是对实际统治权力的认可，它将权力的获得和权力的正当性等同起来，是

① [宋] 欧阳修：《正统论下》，《欧阳修全集》第2册，第269页。

② [宋] 欧阳修：《或问》，《欧阳修全集》第2册，第274页。

③ [宋] 欧阳修：《正统论下》，《欧阳修全集》第2册，第273页。

④ [宋] 欧阳修：《或问》，《欧阳修全集》第2册，第275页。

⑤ [宋] 欧阳修：《正统辨上》，《欧阳修全集》第2册，第863页。

⑥ [宋] 欧阳修：《正统辨下》，《欧阳修全集》第2册，第864—865页。

⑦ 刘连开：《再论欧阳修的正统论》，《史学史研究》2001年第4期。

⑧ 所谓“严格意义”是基于西蒙斯（A. J. Simmons）对证成性（Justification）和正当性（Legitimacy）的区分而来，证成性指“国家的一般特性或美德”，正当性指“国家之于任何特定主体的权力的本性”。从权力取得方式立论的“居正”标准和西蒙斯的“正当性”在理论上有类似效力，都试图在不涉及国家的美德的情况下证明统治权利的正当性。当然，西蒙斯的“正当性”以个体的“自愿赞同”为核心，而“居正”以“帝王盛德”为核心，这是它们之间本质的差别。（See A. John Simmons, “Justification and Legitimacy”, *Justification and Legitimacy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 122–157.）

典型的概念误用^①。对宋儒而言，这种概念误用的后果非常严重：如果不考虑政权取得方式和治理效果，如果秦、五代这样的政权都应服从，那么天子真的是只凭借暴力便可以做的吗？这样的话，“正统，王者所以一民而临天下”就将沦为虚文，正统论便无存在之必要。

二、“一统”标准规范意义的建构

从政治正当性的角度看，北宋正统论的发展主要是为了解决欧阳修正统论的不彻底性，重新建构正统的规范性。宋儒的解决办法大致有两类：

一是以章望之为代表，通过对“居正”的强调来重构正统的规范性。章望之说：

予今分统为二名，曰正统、霸统。以功德而得天下者，其得者正统也，尧、舜、夏、商、周、汉、唐、我宋其君也；得天下而无功德者，强而已矣，其得者霸统也，秦、晋、隋其君也。^②

章望之指出，正统论所讨论的是“得天下者”有无功德，即政权取得方式是否正当，故必以“居正”为本，唯有如此才可能从道德上区分圣人和篡君，正统才具备规范性。这一思路在北宋应者寥寥，而在南宋成为主流^③。

北宋正统论者更多地看到强调“居正”所可能带来的危险，如苏轼在“求其备”的意义上排列了“德—功德—功—力—弑”的序列，认为强调“居正”会导致“以弑君得天下而不失为霸”的结果，因此“章子之说，固便乎篡者也”^④。其实，若能细致地划分道德层级，便能最大程度消解“便乎篡者”的问题，朱子《资治通鉴纲目》即用此办法。司马光指出了更根本的问题：

若以自上相授受者为正邪，则陈氏何所授？拓跋氏何所受？若以居中夏者为正邪，则刘、石、慕容、苻、姚、赫连所得之土，皆五帝、三王之旧都也。若有以道德者为正邪，则蕞尔之国，必有令主，三代之季，岂无僻王！是以正闰之论，自古及今，未有能通其义，确然使人不可移夺者也。^⑤

这一批评切中要害：“居正”标准的真正危险来自道德标准的主观任意性和社会共识的缺失，若强调“居正”标准，则其解释权如何建立、谁来建立并取得共识——这是真正的问题，若无法解决，将导致混乱^⑥。

基于此，苏轼、司马光进一步发展了侧重“一统”的正统论。苏轼从名实角度区分“居正”和“一统”，以“居正”之德为实，以“一统”之位为名，认为“正统”只是“天下之所同君而加之”^⑦而已，即对实际统治权的确认，并没有也不需要其他含义，如此才能“名轻实重”让天下之人趋于德^⑧。在判定“居正”之不可持的基础上，苏轼强调唯一可持的便只能是“一统”，并强调“天下有君”无论如何要比“天下无君”好，这是“天下之公正”^⑨。这实际是“一统”标准的贯彻，为此，苏轼甚至承认能“出而制天下”的篡君为“当时之正”^⑩。与苏轼一样，司马光也认为“苟不能使九州合为一统，皆有天子之名而无其实者”^⑪，其理由是“苟能禁暴除害以保全其生，赏善罚恶使

① W. J. Stankiewicz, *Aspects of Political Theory: Classical Concepts in an Age of Relativism*, London: Collier Macmillan, 1976, p. 88.

② 章望之《明统论》已佚，此为苏轼《正统辩论·中》引用部分，参见《经进东坡文集事略》卷11，四部丛刊初编本。

③ 范立舟：《宋儒正统论之内容与特质》，《安徽师范大学学报》人文社会科学版1999年第2期。

④ [宋]苏轼撰、孔凡礼校注：《正统论·总论》，《苏轼文集》第1册，北京：中华书局，2004年，第120页。

⑤ [宋]司马光编、[元]胡三省注：《资治通鉴》第5册，北京：中华书局，1976年，第2187页。

⑥ 现代学者也指出了类似的问题，如让-马克·夸克说，政治正当性理论要发挥作用必须以社会同一性为基础，与社会最普遍的核心价值一致，否则政治正当性理论不仅不会发挥作用，而且会导致混乱。（[法]让·马克·夸克：《合法性与政治》，佟心平、王远飞译，北京：中央编译出版社，2002年，第16—20页。）

⑦ [宋]苏轼：《正统论·辩论二》，《苏轼文集》第1册，第121页。

⑧ [宋]苏轼：《正统论·总论》，《苏轼文集》第1册，第120页。

⑨ [宋]苏轼：《正统论·辩论二》，《苏轼文集》第1册，第123页。

⑩ 同上，第122页。

⑪ [宋]司马光编、[元]胡三省注：《资治通鉴》第5册，第2187页

不至于乱，斯可谓之君矣”^①。这也是以“天下有君”的必然性和必要性来支撑其正统性。陈师道也有类似观点：“夫正者，以有贰也，非谓得之有正与否也……天下有贰，君子择而与之，所以致一也。不一则无君，无君则人道尽矣。”^②他将“统”的标准放置在“正”之前，“正”只有在无“统”的时候才发挥作用。而所谓“统”则在于“致一”，“致一”的原因在于“无君则人道尽”。

苏轼、司马光、陈师道等各自有别，但共同代表了欧阳修之后北宋正统论的主流，以为“一统”足以成为“一民临天下”的基础。这一思想建立在对道德标准主观任意性的担忧上，同时预设了“天下有君”相对于“天下无君”的优越性作为前提。在引入这一前提后，“一统”便有了某种规范性：它要求有天下之君尽可能地完成自身的职责，实现天下太平。

三、结语：不成功的理论建构

从政治正当性的角度看，侧重“一统”的正统论并不算成功的理论建构。一方面，它需要引入“天下有君”的优越性作为前提，以补充正统论的规范性。这一做法意味着侧重“一统”的正统论自身无法提供具有规范性的政治正当性标准和证明。而且，在中国思想传统中，“天下有君”的优越性并非不证自明的^③，这让“一统”标准的规范性基础并不十分牢固。另一方面，即使承认“天下有君”的优越性，侧重于“一统”的正统论也无法为统治权利提供充分的道德基础。首先，“一统”本质上只是对统治权力的认可，即使引入“天下有君”的优越性，也只是以政绩来为统治权利提供基础，但政绩本身不能证明政治正当性^④。其次，“一统”无法证成政治义务。在“一统”标准的判定中，尧舜、三代和秦、隋之间并无本质差别，这意味着人们应该像服从尧、舜一样服从秦始皇，这是难以成立的。最后，它会导致儒学传统治道思想无所着落。在儒学传统中，政治正当性的核心是“德”，它是得王朝获得天命的基础，也是王者进行统治的根本^⑤。若只以“一统”作为基础，则儒学一整套以“德”为核心的治道思想便沦为纯粹工具性的治理资源，无法成为统治的规范原则。

从正统论的发展看，北宋儒者已尝试其他思路来解决这一问题，如毕仲游曾结合正统论与德运论，提出以“当其历数”作为判断正统的标准，但同时又强调“可当其历数者……亦观其兴废善恶长短之效而已”^⑥，这实质上仍是以政绩作为正统的判断标准。可能的解决办法还是要回到对权力取得方式，理学家便是沿着这一进路前进，具体表现为南宋正统论重“居正”的历史现象。

（责任编辑 于是）

① [宋]司马光编、[元]胡三省注：《资治通鉴》第5册，第2185页。

② [宋]陈师道：《正统论》，《后山居士文集》卷7，《全宋文》第123册，合肥：安徽教育出版社、上海：上海辞书出版社，2006年，第334页。

③ 参见萧公权：《中国政治思想中之政原论》，《清华大学学报》自然科学版1934年第3期；葛荃：《先秦诸子论君权合法性思想析要》，《南开大学政法学院学术论丛》2002年S1期；宋宏：《先秦政治思想中的政治正当性问题刍议》，《东方论坛》2014年第3期。

④ [美]马丁·李普塞特：《政治人：政治的社会基础》，张绍宗译，上海：上海人民出版社，1997年，第55—60页。

⑤ 屈永刚指出，儒家“明确表达出君主权力的获得和使用需要‘有德’，强调了权力的道德价值基础”。（屈永刚：《儒家政治正当性观念发展研究：从孔子到董仲舒》，北京：中国传媒大学出版社，2016年，第111页。）

⑥ [宋]毕仲游：《正统议》，《西台集》卷4，《全宋文》第111册，合肥：安徽教育出版社、上海：上海辞书出版社，2006年，第56页。

深入学习贯彻习近平总书记“七一”重要讲话精神

“马克思主义行”与马克思主义中国化的根本经验	李 捷	1
------------------------------	-----	---

论马克思对启蒙道德的突破与超越	黄学胜	9
-----------------------	-----	---

究竟什么是劳动解放?

——异化史观的逻辑缺陷与唯物史观的理论启示	何海燕	17
-----------------------------	-----	----

马克思对反犹太主义的批判及其当代价值	兰 洋	22
--------------------------	-----	----

自我保存理性与反犹太主义

——论《启蒙辩证法》的犹太人问题之思	郭延超	29
--------------------------	-----	----

论黑格尔的“Handlung”与马克思的“Praxis”

——“在我的物象－世界中行动”与“在物象－世界中我的行动”	周 阳	37
-------------------------------------	-----	----

恩格斯“合力”思想被误解误用例析	刘歆立	44
------------------------	-----	----

从俄国经验到中国化革命形式

——中东路事件前后中共对革命形式问题的认识转向（1927－1931）	周家彬	50
--	-----	----

中国式现代化新道路的历史、逻辑与特质	刘洪森 李昊天	58
--------------------------	---------	----

中国传统修身思想的传承与创造性转化

——以刘少奇《论共产党员的修养》为例	苏 冰	66
--------------------------	-----	----

斯宾诺莎的“力量”	孟 强	75
再论罪与人性		
——重思巴特对奥古斯丁罪与人性观的批判问题	高 源	81
从习性自我到伦理人格		
——论胡塞尔精神科学中人格的构造	曾 云	88
身体构成的双重性		
——胡塞尔对笛卡尔身心关系疑难的回应	周振权	96
洛克式政治哲学中的领土问题		
——对当代争论的反思	朱佳峰	104
“最后之神”的理解难度	欧阳帆	112
从圣经释义学看经学	景海峰	120
有限与无限		
——《庄子·养生主》的自然超越意识		
.....	朱 承	128
互镜与融通		
——从“一多关系”反思中西形而上学的特质	张丽丽	135
太极 VS 创造性		
——朱熹与怀特海本体论之比较	王 铨	142
形上宇宙论架构如何安放道德主体的自觉心？		
——周濂溪思想解析	黄 琳	149
作为政治正当性理论的北宋正统论	姚季冬	156

Viewing “Marxism Works” from Adapting Marxism to the Chinese Context	Li Jie	1
On Marx’s Breakthrough and Transcendence of Enlightenment Morality	Huang Xuesheng	9
What Exactly is Labor Liberation? The Logical Defects of the Historical View of Alienation and the Theoretical Enlightenment of the Historical Materialism	He Haiyan	17
Marx’s Criticism of Anti-Semitism and Its Contemporary Value	Lan Yang	22
The Reason of Self-preservation and Antisemitism: On the Jewish Question of <i>Dialectic of Enlightenment</i>	Guo Yanchao	29
On Hegel’s “Handlung” and Marx’s “Praxis”: “Action in My Sache-world” and “My Action in Sache-world”	Zhou Yang	37
Case Study of the Misunderstanding and Misuse of Engels’“Resultant Force” Thought	Liu Xinli	44
From Russian Experience to the Sinicization of Revolutionary Form: The Transformation of the CPC’s Understanding of the Revolutionary Form around the Zhongdonglu Incident (1927 – 1931)	Zhou Jiabin	50
The History, Logic and Traits of the New Chinese Path to Modernization	Liu Hongsen Li Haotian	58
Inheritance and Creative Transformation of Chinese Traditional Self-cultivation Thought: Take Liu Shaoqi’s <i>On the Cultivation of Communist Party Members</i> as an example	Su Bing	66
Spinoz’s “Power”	Meng Qiang	75
Re-evaluation of Sin and Humanity: Rethinking Karl Barth’s Criticism of Augustine’s View of Sin and Human Nature	Gao Yuan	81
From Habitual Ego to Ethical Person: On the Construction of Person in Husserl’s Spiritual Science	Zeng Yun	88
The Doubleness of Body Constitution: Husserl’s Response to Descartes’s Body-mind Problem	Zhou Zhenquan	96
Territorial Rights in Lockean Political Philosophy: A Critical Review	Zhu Jiafeng	104
The Difficulty of Understanding “The Last God”	Ouyang Fan	112
A Comparison between Confucian Classics and Biblical Hermeneutics	Jing Haifeng	120
Finite and Infinite: The Consciousness of Natural Transcendence in <i>Zhuangzi</i> · <i>Nourishing the Lord of Life</i>	Zhu Cheng	128
Mutually Mirrors and Inner Connection Reflection of the Traits of Metaphysics from the Problem of One & Many	Zhang Lili	135
Taiji vs. Creativity: A Comparison between Zhu Xi and Whitehead’s Ontology	Wang Kun	142
How to Realize Moral Consciousness in the Framework of Metaphysical Cosmology? An Analysis of Zhou Dunyi’s Thought	Huang Lin	149
Orthodoxy of the Northern Song: One Theory of Political Legitimacy	Yao Jidong	156